بازبینی شد
۳۶ - ۱۲

۱۲

لسان الخواص

تألیف

علامه رضی الدین محمد قزوینی

بازدید شد
۱۳۸۲

۵۷۸۸

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب لسان الخواص

مؤلف رضی الدین محمد القزوینی

موضوع

شماره قفسه ۱۰۶۵

شماره ثبت کتاب

۸۱۷۳

۶۱۷۹۹

ضبطی و فهرست شده

۵۶

۵۷۸۸
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب لسان الخواص
مؤلف رضی الدین محمد القزوینی
موضوع
شماره نفیس ۱۰۶۵
شماره ثبت کتاب
۸۱۷۳
۹۱۷۹۹
بازدید شد
۱۳۸۲
فهرست شده
۵۶۹۱

لسان الخواص

تألیف

علامه رضی الدین محمد قزوینی

مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۴

اهانت علی افضل

۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحاء خزائن الوجود من اقسام شرف العلم واحيى بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم والحكم فاستوضح علم الفلاحة فيها والدهشة عليها ارباب الهمم العالية من اولاد آدم حتى ختم بالخاتم نبينا افضل الاولين والآخرين من النبيين والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود والعرب والعجم امر تفويض من بعث اكمالا للدين عاتما ما للنعمة الى علي امير المؤمنين وعترته اهل بيته المعصومين وصحابته الراجحين صلى الله على اولهم الى آخرهم وسلم فخزنوها وسقوها وحرسوها ورعوها فاستخرجوا منها حبا ونباتا وجنانا الفافا حتى جعلوها جنة حاضرة للصحاء بنى آدم فانتظم بهم اسباب المعاش الصالح وتهيأ بهم ذخيرة المعاد فهل الفلاح الى ان تقارض العالم اللهم وفقنا لاستلامهم وجنبنا عن مخالفتهم بمحل فرع قائمهم وظهور دولتهم وانتظام طريقتهم على وجه كامل واتم

اما بعد فيقول العبد رضي الدين محمد العزيزي اني هذه اوراق مشحونة بلطائف الفوايد من العلوم الحقة الدينية والحكم المتعلقة من نفايس الفرايد من المعارف البرهانية اليقينية تجمعت فيها زبدة نتايج القرائح الماضية من فضلاء الامة وضم اليها خلاصة ما جادت به سوانح الخواطر من ابكار افكار اثبتت فيها فوايد شريفة وحقايق منيفة من شمائل مصايد افكار نظامن من علماء الفضل وحلت بتقريرات شافية عند دقايق كلت فيها الفكر السديد والتامل من اجله الثاقب ووضعت وضعا جديدا الاجوان تنشط بها القلوب وتتلذذ منها الاسماع ورتبت ترتيبا سديدا اركانه يسهل التناول ويعين على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات

الذين

الدايرة على السنة الخواص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم في محاوراتهم العلمية واوردت مشاهير الالفاظ الواردة عنهم المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم تتميما والتقليدا عما يفهمها ترتيب المجاهاكما هو العادة المستمرة في تعداد الالفاظ المترجمة من قاموس حقايق اللغات ومراعيا لها احفظ نظامها في مراتبها على القاعدة المستقرة لسهولة اخذها على طالبيها اذا راجعوا اليها في تحقيق المطالب المنكاتبات بدئ ما تقدم صفيرا الى ان تم الباء ثم التاء الى اخرها من الواو والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها اركان الكتاب واعتبرت في اجزاء كل منها ايضا الثواني والثوالث هكذا فانزلتها منزلة الفصول التي تعارفوا فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم زينت كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسائل المنسوبة اليها على طريقة اقتضت الحال والمقام وادرجت فيه كل ما يليق بها ويناسبها ويلحق بها في اتمام الكلام وتوضيح المرام من النقض والابرام ملاحظا في كل الاثبات ما هو الواجب على الذمم واللازم على جميع الامم من رعاية شيمة الانصاف مجتنبا متعرضا بالله تعالى في جميع الاقوال والافعال عما هو معدود من جملة القبايح العقلية والاثام الشرعية من المراء والجدال والمين والعناد ولما كان الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين مع توافقهما في سياق النظم والترتيب انها بيان حقيقة ما نطق به الخواص لتعلم به العوام تميزته باعتبار هذا الاختصاص وبيان الخواص لتبين في اول الامر وتتضح في بادي النظر تفاوت المراتب تبعا لمطالب الذوي الافهام والملتمس من اخوان الدين اصلحهم الله العرفان واليقين ان يعد هذه الجملة ما يمكن ان ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الاغتفار ويصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطا والنسيان في اثناء

النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق ان الذي ناسب المقصود في هو الترقي
من السهل الى النهاية العلم ما وقع في اثناء الترتيب من ابتداء بالجد وانتهاء
بالبيقرة وامثالها هذا ما قدر بتفاوت به المطالب ويستفتح منه توفيق الوصول الى المآرب
فاسئل الله التوفيق بجاه مستعينين انه خير موفق ومعين **ابجد** عبارة عن تمام الكلمات
مشهورة مفتتحة بهذه الكلمات جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد
جرت العادة بتعليمها المبتدئين بعد اعلمهم الهجاء مفرداتها ومركباتها الثنائية على
نظم وترتيب مألوف للطباع منتظم على الحفظ وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو
الاشعار الذي بعد تعلم المفردات والثنائيات المنتظم ان في الكلام تركيبات ثلاثية
ورباعية ايضا غير منتظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع المتخالفات ايضا فيفتتر
له الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيما ذهبوا اليه سهم بالفاظ مستعملة في معنى المعاني
بعد توهمهم من تركيباتها مهملا هجائية يؤيده ما ذكروا لها من المعاني اذ ابجد بمعنى وجد
وهو بمعنى ركب حطى بمعنى وقف وكلن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع في التعلم
وقرشت بمعنى اخذ بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فكون تكلمها على اسبقية
المأخوذ من الشاعر والرباعي بمعنى الجري على ترتيبها بصيرا بالفارسية پيدا كردن پرسيدن
واتفاق شد يخ كردي شد فرود بيامرختن دل كرفتكاه داشتن تمام كردن وعلى هذا
لو يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى فيها هي تأليفهم المعاني المربوطة ببعضها ببعض نوع خاص
من الربط بحيث لو استنبط منها الركيك المتعلم افاد فهما ان الواضع لها الذي يقبح شأنه في
حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والترك بالرفق في المقصود وترك الاستعجال والتسرع في
التعلم والاشارة اليه بالقلب والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام وانى قد تغطت من

منزل اردوضعها غير ما ذكرناه بسر لطيف فينتفع به المتعلم ايضا لم اجد احدا يحوم
حولها نا طريق ضبط وتمييز لمتشاكلاتها سامي حروف الهجاء خطا بعين منقوطة ما اشتهر
طريقة من ذكر الفاظ المهملة بالحجة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت مثلث وتوضيح ذلك
فيما لمتشاكلات المذكورة هي ثمانية الباء والتاء والثاء والياء ثم الحاء والخاء ثم الدال
والذال ثم الراء والزاء ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظاء ثم العين
والغين فكيفما هذه الكلمات على جهة تشتق تشاكلات منها في كلمة كما يرمز فوق بالياء
في ابجد والتاء في قرشت والثاء في ثخذ والياء في حطى وكذلك الحاء في حطى والخاء في ثخذ
وهكذا الى العين في سعفص والغين في ضظغ فهذا التركيب بعد التنبيه يكاد يجذب النفوس بكل جذب
عادة اتفاقية بدون قصد ورعاية من مؤلفها فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد بهذا
التركيب ان يكون طريقا مختصرا لتمييز المتشاكلات المذكورة بعنوان الوضاعة وكان يقال
مثلا اللفظ الفلاني بباء ابجد او تاء قرشت وهو كما ترى يخفى الطف ما خص من الذهن
بعنوان الوصف فيقال مثلا هو بالباء الموحدة او التاء المثناة من فوق فيسقط
بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب الى زيادة غير محتاج اليها وانى
اضبط في هذا الكتاب كل ما يحتاج الى الضبط والتمييز باستعانة هذه الكلمات وارجوان
يتحسنه الفتركيا من بعدي ويصطلحي على الالتزام به فيحيا به مقصود القراء المؤلفين
لها المندرسين بمرور الزمان لعدم الخوض المقتضي فيه **والدليل** على قدم وضعها
ما ذكره صاحب المقامات من بقوله والجد الماقرشت كلن رئيسهم ملوك مدين وضعوا ثانيا
العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنته كلن كلن هدم وكني
هلكه وسط الخلة شيد القوم اتاه الحتف تحت ظلة او سط ظلة جعلت نارا عليهم دارهم كما

هذا الشرح مرتب على طريقة ابجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ

ثم وجدوا بعدهم شخذ نصطع نستوا ها الرواد فاستى وله نحو غرابته من وجوه شتى
ظاهرة على المتأمل يوم الظلة هو يوم احراق اصحاب الفيلة بنار امطرت عليهم من سجيل
بعدوة شيعة على طوبها اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا من السماء ويدل
ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض الغرائب ما روى الصدوق
في كتاب التوحيد عن ابي الجارود زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليهما السلام قال لما ولدت عيسى
مريم عليها السلام كانا بن يوم كانا بن شهرين فلما كانا بن سبعة اشهر اخذت والدته بيده
وجاءت به الى الكتاب واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى قل ابجد فرفع عيسى
راسه فقال اهل تعلمني ابجد فعلمه بالدة ليضربه فقال المؤدب لعيسى ان كنت تدري ما
فاسألني حتى افسر لك قال فنره فقال عيسى ابا لفاء الله والباء بهجة الله والجيم
جمال الله والدال دين الله هوز هاهول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاي في
جهنم حطي الخطايا عن المستغفرين كلمن الله ومد الكلمات سعفص قرشت
بصاع والمراد بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب فما تاويل ذلك يا بني
فقد علم والله حاجة المؤدب وروى ايضا عن الاصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين عليه السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تعلموا ابجد ما يقرضك ذلك بعدما قال صلى الله عليه وآله تعلموا ابجد
فان فيه الشفاء عجبت كيف ولم العالم جهل تفسيره فاوقع في الروايتين من تفسيره بعض كلماتها
كابجد وهوز بان كلا منهما اشارة الى الكلمة تامة كما روي في تفسير بسم الله
من ان الباء بهاء الله والسين سناء الله والميم مجد الله وكما في دعاء الكنوز في بيان
معاني حروفها، وفوايدها مبنى على امر زعيم اختصاص الرام بنوع اختصاص في الكلام اعتمادا
على فهم المخاطب فالتوهم كل كلمة على حرف منها كما نقل عن الخليل في تفسير المقطعات القرانية

توضيح ما وقع في الروايات من بيان معاني الجمل

ويؤيده ما روي عن ابن عباس في معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفي الراء انا الله اري وكذا
ما روي عن ان الرحمن هي حروف الرحمن مفرقا وما روي عن غيره في معنى يس ياسيد
المرسلين وفي القرآن لم نشرح الله صدره ويوافق هذه الروايات ما روي عن بعض اهل البيت
عليهم السلام في معنى كهيعص ان الكاف عبارة عن كربلاء والهاء عن هلاك العترة والياء عن
يزيد ظالم الحسين عليه السلام والعين عن عطشه والصاد عن صبره وانما ما وقع فيها من تغيير بعض
كلماتها فقد ورد ان مجيء الكلام اشارة الى الكلام تام وعبارة عن نوع من المناسبة فنحن ايضا
على هذا نجري في ما نحن فيه اختصارا نظرا الى ذهاب اليد قوم في الفاظ المقطعات من انها اسامي
السور او الحروف معها يليق مما نفطن به بعض في بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى
لم يكن الم في موضع الروم حم في موضع لقمان او ذلك ان كل سورة بدئت بحرف منها
فان اكثر كلماتها وحروفها مما لائم محقق لكل سورة منها ان اريد بناسب يجيء الوارد فلو وضع
في موضع ان لم يكن احدهم لعدم التناسب الواجب لها تنزه كلام الله وسورة قد بدئت
بما ذكر وفيها من الكلام ما لفظ القاف من ذكر القرآن والخلق وذكر يا القول ومراجعته
مرارا والقرب من خادم وتلقي الملكين والقعيد والرقيب والسابق والسائق، في جهنم من
التقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون والتنقيب في البلاد وتشقق الارض حتى
الوعيد عن المعاد وتكرر في سورة يونس من الكلم الواقع فيها الراء مائة كلمة او اكثر وما
سورة حم على ما حضرني عدتها قاربها حضرة النبي صلى الله عليه وآله مع الكفار وقولهم اجعل
الالهة الها واحدا ثم اختصام المختصين عند داود ثم تخاصم اهل النار ثم اختصام الملأ
الاعلى ثم تخاصم اهل الجنة في شان ادم ثم في شان بنيه واعلم انه ينبغي ان شيا من هذين
الضربين يناسب ان يقصد معنى خاص ايضا من نفس الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت

شتمت

علل الشرائع ص ٢٠ س ١٦ الكلام كلام حق الا ان علل الشرائع ص ٢٠ س ١٦ الكلام كلام حق الا ان

فكلمات الجمل كما تحتمل الفاظ المقطعات القرآنية على ما سيجئ بالتصريح والتلطف
ولا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات الخفية المحجبة عن اكثر الاذهان في بعض
انحاء التخاطب من له الغباء انواع خطاب الله الخواصه من انبيائه عليهم السلام وخطاب
الانبياء الخواصهم من ائمتهم عليهم السلام فان كلا منهم مشحون بما يستغربه العوام من
اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه لفقدان ما يتوقف عليه فهم فيهم ما يخص الخواص
من علوم غريبة حاصلة لهم من نظر في مسلودة على ايدي الناس كالوحي والحديث و
التفهيم فلا محصل لما فيزعم انه بالتوقيف عنهم على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات
القرآنية انها مدلولات كانت في زمان النزول متداولة بين فصحاء العرب بمعانيه
لو انه ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبي صلى الله عليه وآله كما انكروا عليهم جسم ومرو وغيرها فلم ينكروا
ذلك بل اجابوا بالتسليم في البادئ والفصاحة وهذا الاحتمال وان كان لا يبعد عن بعد
يجري مجرى نظيره فيما مر فيفيد انه لا يتبع ان يكون وضع الجمل في زمان كان آراء هذه
المعاني عن هذه الكلمات مع انها موضوعة لمعان اخر ايضا وان المقطع صلى منها لامر آخر
شايعة ولا سيما بين خواصهم خصوصا على احتمال ان يكون هذه الكلمات في حد ذاتها من الله
تعالى لبعض انبيائه او من موضوعات البشر فان كونها مشتملة على الوعاء جيء كما مر به
في رعاية الوضع مؤيد لهذا الاحتمال جدا واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من
الامر بتعلم تفسير الجمل والوعيد على جهله يمكن ان يكون باعتبار معان اشتملت عليها ما ذكر
في تفسير من صفات الله تعالى ودينه وما اعد للناس من الثواب والعقاب وما شابه هذه
الامور فانها مما وقع التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولو بعد من جهلها
اذا تيسر له تلك المعرفة والعلم عند اهل العلم بحمل تفسير اشارة الى هذا الشرط تدبر

ويؤيد ايضا على ان الجمل مما وضع في قديم الزمان سلوفرضا ته من الله تعالى او من المخلوقين
ما وقع في قديم الايام من حساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشددة او المخففة
ومن لطائفه تفاوت المساعة لهذا المطلول بين جميع حروف الهجاء الجمعية فيه غالبة
وعشرون فجعلوا بسبعة وعشرين منها اوصلوا بها الى عدد من الفحاد والعشرات
والمات وواحد الالف فلم يحتاجوا منها الى ضم شيء اخر اليها اصلا فضلا عن
تكراره كما احتيج فاقام حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم وصفرين
في مائهم والثالثة في احاده الى نوف وهكذا فيحصل المعنى في جميع المراتب من غير
للوقوف فراد والتركيب والتقديم والتاخير كما هو المقرر المشهور في حساب اهل النجوم
في بلادنا والدليل على اعتبار هذا الحساب من قديم الايام ما نقل المغربون عن بعض
في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها يدل على مدة قوم واجال الاخرين حتى نقلوا
عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا انها تشير الى مدة بقاء شريعة
محمد صلى الله عليه وآله احدى وسبعون سنة على مجموع الالف واللام والميم فلما قرئ
عليهم سائر الفواتح ارتفع الشبهة عنهم ويؤيد ايضا عليه ما رواه الصدوق في
اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في الخرائج والجرائح قال حدثنا ابو الفتح
احمد بن المظفر بن نفيل المصري العقيقي قال حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال
كنت عند ابي القاسم بن روح قدس سره فسأله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلى الله
ان عمك ابا طالب قد مات قال اجب الجواب عقد بيدك ثلاثا وستين فقال عن ذلك قاله
احذ جواب وتفسيره للالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد
والحاء ثمانية والدال اربعة والميم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والدال اربعة

دليل آخر على قيام الجمل من الجمل

الفعل التخمين لان الفعلة بالضم
نحو فعلة بالتخمين لا بالتردد
بعد آخر على عادته

دليل على قيام اعتبار حساب الجمل

دليل آخر على قيام اعتبار حساب الجمل

على ما له

بيان ما وقع في الروايات من اتيان
ابا طالب السلم الجبل الليل

ذلك ثلثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومؤدى هذا التفسير على الظاهر
ان قوله وعقد بيده لم عطف تفسيري لقوله قد اسلم جناب الجبل والمراد منها ان
اباطالب لما عزم على سلوكه بالاشارة حسابية بينهم اهل الخبرة منها انه اقر اباتهات
اسمائه وصفاته التي يمكن ان يرجع اليها البواقي ويمكن ان يحمل على هذا ما رواه
الكليني في باب التاريخ عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان اباطالب اسلم جناب الجبل
وعقد بيده ثلثا وستين ويحتمل ان يكون المراد من العقدة الاولى في الروايتين معنى
اخر غير الاشارة المذكورة حاصله ان اسلم كان بعنوان حساب الجمل غير مختص بلغة
دون لغة ولسان دون لسان بل على وجه شايع اطلع عليه جميع الطوايف وح يمكن ان يكون
اشارة الى حد التفصيل الذي بينهم مما روى عن ابي ذر الغفاري قال والله الذي
لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى امن بلسان الحبشة ويؤيد هذا المعنى ما روى ايضا
الكليني عن ابي عبد الله عليه السلم قال ان اباطالب اسلم جناب الجبل قال بكلام ويدل عليه
ايضا ما يلوح مما نقل رواية شعبة عن قتادة في حديث شق ابي طالب المراد بعقد ثلث
وستين بيده انه اسلم اسلما ظاهرا بان فسر بانه اليمنى بحذا التكلم بالشهادتين
كما هو المتعارف في تلك الحالة يدل على حساب العقود المشهور بين اهل المنقول
عن القدماء فانهم وضعوا سبعا وثلثين صورة من اوضاع اصابع اليمنى واليسرى
للثماني الى الف عددا من الواحد الى عشرة الف تكون علامة الثلثة من تلك الصور
ضم الخنصر والبنصر والوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس
في عدها باقتضاء الطبع وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني من سبابتها
على ظاهر العقد الاول من ابهامها كما يفعله الرماة عند الرمي فصورة الثلثة والستين

فهذا

فهذا الوجه صحيح توافق ما تعارف في حال الاظهار والشهادتين فلا يبعد
ان يراد بهذا العدد هذه الصورة خصوصا اذا كان نظير ذلك واقعا في كلامهم كما
في الشعر الذي ذكره الصادق في كتاب التوحيد لاستشهاد عند ذكر معنى الواحد
من اسماء الله تعالى طالب الشاعر بحيد فقال وكفاك علم تخلقا للندى ولم يك
بخلها بعدة فكفه عن الفيض مقبوضة كما طط عن عامة سبعة واخر ثلثة الى فمها
وتسع ما تفاها شرهة فان الظاهر ان الشاعر اشار الى الكف اليسرى مقبوضة مضمومة
عن الابهام الى اليمنى منها على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة الف و
تسعمائة بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر الوسطى كلها من اليمنى
وصورة التسعين وضع راس الفلسابة منها على مفصل العقدة الثانية من ابهامها
فتصير الكف اليمنى مقبوضة بجميع اصابعها عند الاشارة الى الثلثة وتسعين وكذا هو في الكف
اليمنى الاحاد والعشرات يكون في الكف اليسرى الالوف فما دامت قصر الكف اليسرى
ايضا مقبوضة بجميع اصابعها عند الاشارة الى الثلثة الف وتسعمائة هذا وقد حال الاشتباه
دام ظله بعد ما كان في شرحه على معلى خوله تعلق له بما يتفرع على الجبان اراد به
فارجع اليه فلعلنا نتكلم على ان حساب الجمل هو الذي عليه من قديم الايام وقد تصرف
المتاخرون فيه بتصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف باياد لتقليل عددها او
باعتبار معناه اللغوي او اصطلاحي نوع من انواع الدلالة على عددها باعتبار
هذا الخناس كما جرت العادة في الموت ان يعبر شاذ عن الدم بالشهر باعتبار عددها
بعد الخناس وما وعن غين مضغ بالعذاب باعتبار ان اسم الفارسية هذا او بالعكس
ومن هذا القبيل ما قيل لفضلة عن حدود امثال هذه الاصطلاحات في معنى لم انه يجوز

موافقة

ذكر تصرفات المتاخرين
فحساب الجمل

اشارة الى من قدم الوفاء
بعد الناس من قدم الوفاء

ان يكون المراد به ابتداء لفظا النبي صلى الله عليه وسلم باعتبار ان عدد مجموع الالف والفاء
اربعة عشر عددا يصير به الحاصل ابدا من اشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن
فيه رعاية امور متناسبة تلذ وتنشط منها السماع والتقليب وسهل لها الضبط
والحفظ كما هو المعول في هذه الاوزان ومنها تخصيص الالف المشهور باسم الزبر و
استخراج نوع اخر منه مستمر بالبينات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلا
اذا اعتبرتا اسماؤها اعتبارنا الاول العتبار الاول اسماء المطابق والمستبات
فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلثة وهكذا الثاني
اعتبار تمام الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة وعدد مجموع مستمر
اللام والفاء وعدد الباء واحد وعدد مستمر الالف وعدد الجيم ثلثين وعدد مجموع
الياء والميم فيقال للحاء الاول حاء الزبر وللحاء الثاني حاء البينات ووجه
التسمية في الاول ظاهر وفي الثاني لكون ان يكون مناسبة تقابلها في لفظ القرآن بعض
الحروف فيكون زبر اكثر من بينات في الحاء كل من حروفه فترشد وبعضها بالعكس كل
من حروفه كلي وبعضها متساوي الزبر والبينات كما اتفق في خصوص سين عفصص
تنبع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتفطن بها اولو الذكاء من جملتها اتفاق مائة
عدد بينات لفظ محمد ومائة زبر لفظ اسمك وعدد بينات لفظ العدد وزبر لفظ ايام
نظم الفاضل الدقاق في سلك هذه باعيانها المشروحة بقوله خوشا كه استنبهاء ولي
اسلم محمد است ايما تست على كه شتي بين بحر مطلبي بنكر كه زبيات اسما ستجلي
وربما اعتبر جميع الاعتبارين معا في الحاء فيكون عدد الالف في الحاء بهذا الاعتبار مائة
واحد عشر عدد مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ اسمها فيقال لهذا العلم الذي

عدد

عدد الملفوظية لها ولما سبق لها باسم حاء الزبر باعتبار هذه المقابلة عدد
المكتوبية لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعيات فهذه كلها اعتبارات اصطلاحية معظم
فوائدها انما هو ما ذكرنا لكن قوما من المتصوفة بناء على انخيلوا من مراتب الاعداد
منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت لحقايق الاشياء حتى لو وقع احد الالفاظ الثلثة
على جميع خواصها واحوالها انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث الماضية والاتية
كانهم اعتقدوا ان الاشكال الاتية نقل عن بعض المغاربة من هذا الباب مثال الاستنباط من قوله
تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع زلزلة عظيمة في سنة اثنتين وسبعين وكان
الامر كذلك حاصله في نفس الامر وصرفها اعمارهم في تلك الحيل الا فاجؤا انواع المنايا
المذكور في اسماء الله تعالى بل في سايل اسماء الله لفظا وادعوا ان ذلك باب عظيم
الفايدة في الاستنباط وتحصيل المطالب فاخترعوا طرقا في وضع تلك الاسماء في الالواح
بهذا الشكل ووضعوا قواعد غريبة من الكبير الصغير والكبير المكسر وتقديم الحروف على حسب
الطبايع الى النارية والهوائية والمائية والارضية واسقطوا بعض منها في الشكل واثبات
اخر منها وغير ذلك مما لا طايل تحته ثم ادعوا المزيد بعد الى استماع امثال تلك
الامور طمعا في الاشتمال الى كسب المكتسبات امثال الالواح المقسمة بالمربعات
المذكور فيها هذه الاسماء على هيئة الاصول الموضوعة اثارا غريبة واحكاما
عجيبة يترتب بعضها على اصل وضعها فيها وبعضها على دفنها في امكنة مخصوصة و
بعضها على تعويذها بربطها او تعليقها على بعض معين معروف في جميعها الدعاء
الموافق لخصوص المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب ايضا يتراى
كل من هذه الاسماء بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص به المستنبط

ذكر في الاسطا وقد اتى الله عدد
على مراتب العوالم فما فوقه عليم

من تلك الاشياء صوا لخصوص مع رعاية امور اخر منها موافقته في الاسم الذكر المذكور
فوايد عظيمة وخصايص جليلة وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى
اباطيل اخر يكاد لا يخفى بطلانها على العوام ايضا منها ادعاؤهم معرفة الغائب المفقود
من شخصين متعارضين بحسب اسمهما وطرح عدد مخصوص من كل منهما مرة او مرات
حتى يبقى عدد اقل منه ثم النظر في جدول اخترعوه لذلك والحكم باتيان اسمهما هو الغالب
وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحكم بهذا الحساب مستمرة لدوام غالبية خصوص
احد المستويين على الاخر في جميع الاشخاص والاحوال والازمان مع انه بالحمل
بالجزئية بدلا للضرورة واعجب من جميع ما ذكرنا جرأة بعض من هذه الطوايف بنسبته بعض
من هذه الدعاوى وتاييدها بالصحة وتوجيهاته وجلب القلوب اليه بعض الائمة
من اهل البيت عليهم السلام مع انه ليس في كتب خواص شيعتهم ومشايخ طريقتهم الذين شأنهم
تتبع اخبارهم واقتفاء اثارهم شيء من ذلك نسأل الله توفيق الهداية ونعوذ به
من خذلانه الغواية الابتداع وكذا الابتداع والاختراع بالاطراء والانشاء
والابتداء ايضا عبارة عن احداث الفاعل الداعي فاعلا المصالح امرا غير سبق
في الخارج بلا مدخل للمفعل غيره فيه فيعتبر فيه الحدوث الزماني على ما هو من مقولات
المايين فيما سوى الله تعالى فلا يمكن تعلقه بقديم فضلا عن اختصاصه به كما جرى
عليه اصطلاح الغلاة سفعة على ما يفهم من قول ابن سينا في النمط الخامس من الاشارات
وصرح به المحقق الطوسي في شرحه ويعتبر فيه ايضا رعاية المصلحة ولا يكفي مجرد
انه يشتمل عليها كما اعتبر بعض الغلاة سفعة ايضا الغاية بان لا يكون على منوال
ما كان قبله فلا يقال لشيء انه لدور مضية متاخرة عن بعض دولات الغلاة انها مبتدعة

فتوى

وقد يطلق الابتداع على المتاخرة في الوجود عما يتحقق به النوع اقول الا ان يكون
المعين خصوصية غريبة كان ذا سي اساس مثلا في النوع الانساني ويعتبر ايضا
استقلال الفاعل بعدم مدخلية فعل الغير فيه فلا يقال على الخليفة لصفة غريبة منه
مؤلفة من مواد مختلفة لغيره الفاعل مبدعة منه ان يختص بهذا الاعتبار به تعالى ولا يعتبر فيه
عدم تقدم مخترعة عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة له حتى يخصص المبدع في الخلق الاول
او الخلق له من مادة سابقة وان لم يكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرى من
كون الخلق له من شيء مخصوص مع عدم سبق موجود عليه اصلا احتجنا الا اسم له يدل على
معنى فيه ولا يستلزم غاية ما يلزم منه اراءة التشكيك على التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده
كونه لا عن شيء ولا بواسطة شيء فقال في رسالة الحدود الابداع اسم مشترك المعنى بين
احدهما ما ليس الشيء عن شيء ولا بواسطة شيء والمفهوم الثاني ان يكون الشيء وجوده
مطلقا عن سبب يتوسط ولا في ذاته ان لم يكن موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا
تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول تفسير لصدر الفاعل والثاني لصدر المفعول واستعمال
المفعول الثاني نادر بل متروك ولذا لم يتعرض لتحديده وبالجملة اخذ في كلا المفهومين عدم
توسط شيء اخر وكلام ذوي الغلاة سفعة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب بل بعضهم
صرح بما ينافيه نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن اثاثيل الملطي وهو ان من
تفلسف بالملطية قولهم ان العالم مبدع اي تندرج صفة المفعول من جهة هويته وانما
تندرج من جهة اثاره وهو الذي يعبر فاسمه فضلا عن هويته او من نحو افاعيله فانه
قد يكون لا شيء فلسفيا اسم له تعالى من نحو ذاته بل من نحو اثاره وان القول الذي اسرته
له هو انه المبدع وله شيء مبدع فابدع الذي ابدع وله صدور لا عن شيء في الذات فمن قبل

نقل كلام الشهرستاني في الابداع

قول اعتبر ابن سينا في حد الابداع

تحديد الابداع وبيان الغرض المعتبر فيه

الابداع انما هو فقط واذا كان هو فقط فعلا يقارح جهة وجهة حتى يكون هو
صورة او حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة المخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع هو تاييس ما ليس بايس واذا كان هو وُيس الشيء والتاييس
لا من شيء تقادم انتهى فان ظاهر بعض هذه العبارات وان كان يوهم الاعتراض المذكور
لكنه نقل عنه ايضا في مواضيع اخر مذهب المبدع الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر
كلها من السماء والارض وما بينهما فاستعمال الابداع في الماء والجواهر المخلوقة منه
ايضا لا يختص على ذلك بما كان لا من مادة سابقة فيكون المراد بقوله ليس من شيء متقادم
ليس من مثال سابق احتذى عليه بقرينة قوله فابدع الذي يبدع ولا مرئ لا عن او يكون
المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه وهو التاييس الاول الذي به تحصلت حقيقة الاشياء
ومما يدل من مقالاتهم على عدم رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زيتون الاكبر من قوله
ان المبدع الاول كان في عمله صرف ابداع كل جوهر وصورة وشور كل جوهر فان عمله
غير متناه والصور التي فيه من حدا الابداع غير متناهية انتهى فان اضافة الابداع
الى كل جوهر شعرة بعدم انحصار المبدع في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذي مقار ليس
انه كان يقول ان المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخذ
الاربعة وهي الاسطقسات اوايل الموجودات كلها ومنها ابدعت الاشياء البسيطة
كلها دفعة واحدة ثم ان الدليل على اعتبار الامور الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار
الامرين الاخيرين في معنى الابداع وما شابهها ما قالت الكتاب والسنة واستعمالات
المفسرين والمحدثين لا المتكلمين فيظهر ذلك لمن تتبعها واحاط بها خبرا ولكنا نذكر هنا
بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة البقرة وسورة الانعام ايضا

بديع

بديع السموات ذكر الزمخشري وغيره في جملة احتمالات تفسير انا البديع هنا فعيل
بمعنى مفعل فالمراد مبدع السموات والارض وقد قدم الطبرسي في مجمع البيان
في تفسير في سورة الانعام هذا الاحتمال على احتمالين آخرين احدهما ان يكون
صفة مشبهة مضافة الى فاعلها اي يبدع سماواته وارضه وثانيهما ان يكون
صفة مشبهة ايضا ولكن فاعلها هو الله تعالى اي يبدع في السموات والارض
لقولهم فلان ثبت الغدر اي ثابت فيه والمعنى هو عديم النظير والمثل فيهما وذكر
الصدوق ره في كتاب التوحيد في تفسير البديع المعدود من جملة اسماء الله تعالى التسعة
والتسعين ط المشهورين ط ما لفظه ومن اسمائه البديع ومعناه انه من ابدع الخلق انتهى
والتسعة التي ورد فيها انها من احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدائع
ومحدث الاشياء على غير مثال احتذاه وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب
اليم والمعنى مولم وقول العرب بديع وجبيء بمعنى مبدع وقول بعض شعرائهم في شعره
الداعي السميع بمعنى المسمع وجرى اهل اللغة ايضا وافقوا الطوائف في مجيء البديع
واخواته بمعنى الفاعل مزيدا بالتاء فعال ان كان خلافا هو القياس من اشتقاق
الفعل من الجرد المزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته مما اصطلاحات
وارعبرة في المعنى بها واستعمال محال احد بن على آليستي في كتابه المستجيط لنفاء
القرآن ذكر انه موافق للقياس ايضا وان اشتقاقه ليس من ابدع بل من بدع بمعناه
وان كان قال استعماله متغيرين بمعنى لفاعل من على اهل القياس في قديم وعليم وغيرهما
ولا يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال الجزء ورابع الاحتمالات المذكورة هو انه يمكن ان
البديع في الآية فعيل بمعنى المفعول اضافة الى السموات والارض تفنيدا انها مبدعة
فقرة الآية على هذا الاحتمال الاول احتمال الذي تلقاه المخبر الصادق ثم بقي تدل على تعلق الابداع
بالسموات والارض ظاهرا وان عنى جميع المكيين مع انها مخلوقة من الماء متاخرة عنه في الوجود
على ما هو المقرر بين اهل الاديان واعترف به بعض المحققين من الفلاسفة ايضا

بكون

ان قلت قد اخذت في القيود المغيرة في الابداع
المغايرة المخصصة لذلك القيد في القرد الاول
من افراد فعل نوع والابتكاء في القرد الثاني
فيختص الابداع بما يكون البوارع بديعة غريب
الاولى فلا يكون البوارع بديعة كما لا يخفى
قلت يكفي الجواب ان كل واحد من القيود
قيد لنوع مخصوص من الابداع وان كان كل
منها قيدا في الفصل الاول جميع انواع الابداع
كما لا يخفى وان كان كل واحد منها قيدا
لنوع واحد من الابداع كما مر

دليل اعتبار القيود الواقعة في احتمالات الابداع من القرآن والسنة

كما مرّ لعل ما ذكر الرازي في الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة في تعيين اوّل
المخلوقات انّ منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماء تحرك فاضطرب وجاشت
على وجه الماء من تلك الحركة زبد ثم ارتفع منه دخان فكان السماء ومن ذلك الزبد
والتموّج من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول او قوله احزابه منهم فانّ اصل
هذا المذهب ما اخذوه عما هو مذكور في السفر الاوّل من التوراة تحت اسم الخالق جلّ
خلقه الله تعالى ثم نظر اليه فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم صار من الماء بخار مثل
الدخان فخلق منه السماوات وفرشه على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الارض ثم
ارساها بالجبال الراسيات على ظهر الماء فاضطربت الماء فارتفع منه بخار مثل
بعد تجمّد فخلق منه الملائكة ثم خلق الملائكة من بخار الماء ثم تأويله ثانيا على وجه يخالف
قول الفلاسفة ثالثا بين له القائلين بالجواهر المجردة وتقدّمها في الوجود ثم ذكر
ثالثا ما في التوراة بتقريب قال بعد تحرير ذلك وكان ثالث الحكماء اتمّ تلقيا وتذهيبا من هذه
المشكاة النبوية انتهى وفي القرآن الكريم ايضا اشارات دالة عليها روايات اهل
البيت عليهم السلام منها ما روى الصدوق في كتاب التوحيد عن ابي الصلت عبد السلام بن
صالح الهروي قال سألت الامام علي بن موسى الرضا عليهما السلام عن قول الله عزّ وجلّ وهو الذي
خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايّكم احسن عملا وقال
انّ الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السماوات والارض قال الحديث
وروى الكليني ايضا عنه عليه السلام هذا المعنى ويظهر ايضا مما فصّله امير المؤمنين عليه السلام
في خطبة مذكورة في اوايل نهج البلاغة تذكر فيها ابتداء خلق السماوات والارض قال فيها
ثم انشأ سبحانه فتق الاجواء وشقّ الارجاء، وسكائك الهواء بخار مائه فاستطار
تيار متراكمه فاستمرّ جريا على متون الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها بردّه
وسلطها على شدّة حدّه وقوّة متنه فامرها بردّ الماء على ظهر لجّته فمخضته مخض
السقاء

فيرى

ريحا اعتقم مهبّها فادام مريّها فامعصف مجريها فابعد منشأها فامرّ بها تصفق
الماء الزخار واثارة موج البحار فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء
تردّ اقله على آخره وساجيه على مائره حتى عبّ عبابه وزمر بالرابد كاهله فقذفه في هذه
متفاوت وجوّ منفهق فسوّى منه سبع سموات جعل سفلهن موجا مكفوفا وعليا هن
سقفا محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينظمها الخطبة ومن جملة
ما يدلّ على اصل المطلب في معنى ابتداع ونظائره من الملفقات السنة ما رواه الصدوق
في كتاب التوحيد عن الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام من قوله ابتدع وانشأ ما خلق على
مثال الكائن سبق شيء ما خلق ومنها ما رواه الكليني في كتاب التوحيد من الكافي عن امير
المؤمنين عليه السلام من قوله ابتدع ما خلق بلا مثال سبق وله نظير في باب خطب النكاح
مرّ كتابه عليه السلام من قوله مبتدع الخلق بديا ادلّ به يوم ابتدع السماء وهي دخان فقال
لها والارض ائتيا طوعا وكرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين
ومنها ما روى في نهج البلاغة عنه عليه السلام في خطبة يذكر فيها خلقا طاووس من قوله ابتدعهم
خلقا عجبا من خيل وصور وانواع وانواع وذوي حركات وفي خطبة اخرى من قوله مبتدع الخلائق
بلا منشئ كائن بلا اقتداء ولا تعلم ولا احتذاء لمثال صانع حكيم وفي خطبة اخرى
جامعة لفصول التوحيد المسجوعة خطبة من قوله والذي فطر الدنيا بعد ابتدائها بالعجب من
انشائها واختراعها كيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان من دبّ
ودرّ من سائها وانضاف اناسيها وجانّها وتبلّدة اممها واكياسها على احداث بعوضة
ما قدرت على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها وتحيّرت عقولها في علم ذلك وعاينت
بحيرتها وتناهت مدودة حيرتها عاجزة قدرتها مقهورة مقرة بالعجز عن انشا ها
مذعنة بالضعف عن افنائها ومنها ما روى الصدوق في الباب الثاني من كتاب التوحيد
عليه السلام من قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار احتذى عليه من معنى كان قبله

الى قوله المشتق اضافة الشيء بلا روية احتاج اليها وله ترجمة غريبة اضرب عليها وكذا
انا دهاها من محدثات الدهر ولا شك انها عائدة على ابتداع بحاب الشهور ومنها ما روى
ايضا عن ابن الحسن عليه السلام في اخر خطبة من قوله فكان بدئا بديعا ابتدع ما ابتدئ
ما ابتدع ولا يخفى ان استيفا البيان في هذه العبارة مما يلوح منه معنى البديع ايضا
فيؤيد به كونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع السموات والارض وفسرها ما روى
الكليني في الكافي والصدوق في التوحيد عن الرضا عليه السلام من قوله الحمد لله فاطر
الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته من شيء فيبطل الاختراع ولو علة
فلا يصح الابتداع ولا يخفى ان ظاهر قوله فيبطل الاختراع وكذا ظاهر قوله فلا يصح
الابتداع يعطي ان المراد بقوله من شيء وبقوله ولا لعلة نفي كونه فعلا باحداث مثال
من معدوم كان قبله شريك كان عائنا مطابقا لما مر انفا من كلام امير المؤمنين عليه السلم
فيكون في قوة ان يقال مثاله اخذا من احد لا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود
في الفقرتين الاشارة الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال
الفاعل كما مر ولا حاجة من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه ما وقع من قولهم عليهم السلم في جواب
سؤال بعض الزنادقة هل خلق الشيء من شيء ومن لا شيء باختيار شق ثالث هو ان لا شيء
لكون المراد بالشيء مادة سابقة كان بطلان الاختراع لا يتوقع عليه لما عرفت من ان
خلق الشيء قد يكون من مادة الماء مثلا ولا يخفى ما بين العبارتين من مخالفة تامة ان
تخصص تلك المادة بالقدرة الغير المستندة الى فاعل اصلا او بالمستندة الى فاعل
اخر ان يراد بالشيء مجموع مخلوقاته او ما يدخل المتكلم فرض خلقها من شيء
كون الشق الثالث مخلوقا لنا فيا لله العجب ثم يلزم في تصحيح الفقرة الاخيرة ايضا ارتكاب
امثال هذه التكلفات فان المقصود فيها تباين الفقرتين غير المقصود من امثال قول
المؤمنين عليه السلم في خطبة اخرى عنه عليه السلم في الكافي وكل صانع شيء فمن شيء صنع

والله

والله لا من شيء صنع فان المناسب ان يحمل الشيء فيها على المادة مطلقا فيكون حاصل
المعنى كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع شيئا الا من مادة والله سبحانه قد يصنع
لا من مادة ويحتمل كلا من المقصودين في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلم لا من شيء كان
ولا من شيء خلق الكان كما لا يخفى ولصاحب الكافية فيه كلام في شرح بعض فقرات
هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها من اشارات لطيفة وقد استوفى الاستاد
ظله في شرحه حق المقام بما لا مزيد عليه فتحقق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا وفقنا الله
واياك معنى ان يجعل المتعلقة بمعنى الابداع مرفوع وفاقا هو انه من الصفات المخصوصة
لله تعالى باعتبار ما يعقب فيها اتفاقا من استقلال المخصوص شانه جل شانه انما
الذي بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخر منها انهم لا عتقادهم انه لا يتعلق الا
بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في جملة صفاته الكمالية الثابتة له ازلا وابدا لا
عتقادنا ان لا قديم سوى الله تعالى وان المبدعات كلها حادثة وحلت الحوادث لا يصح
كما مر ذاتيا بل هي محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في وقتها المعين يجب عندنا
ان يتصف بالابداع ازلا وعند احداث ما يتعلق به فيكون الابداع ايضا من جملة الحوادث
والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع موجود في نفسه في الخارج والابداع ليس بموجود
في نفسه بل انما هو موجود بالربط غير متحقق الا في مرتبة وجود متعلقه دون تقدم
تستلزم تعلق احد المتضايفين دون الاخر فانما يجوز ان يتصف به ذاته تعالى مع انه
يجوز ان يكون محل للحوادث اتفاقا باعتبار ان الحوادث التي يجب تنزيه ذاته تعالى
عن كونه محلا لها هي الحوادث الموجودة في نفسها فان اتصافها بالحوادث الغير
الموجودة كذلك مما لا حزازة يجب بها تعالى عنه هذا هو الحق واما الموجودات الرابطة فلا مانع
من اتصافه تعالى بها كما في كان تقديرا كالعلم والقدرة وتنزيها كالذات وحادثة
كالخلق والتكوين وتاصفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا الكتاب

بيان انه حمل نعت على نعت الوبداع
على خلاف ما ذكر الفاضل الوصفية

حاصل ما يتعلق بالابداع
في معنى الوبداع

بيان ان الابداع امر اضافي لا يتحقق الا بين شيئين المبدع
والمبدع والاضافة لا تتحقق الا بين الامرين المتضايفين
لا يتحقق احدهما على الاخر مع توقف كل منهما
لزم الدور الخ فلا يخفى ان الكلام في ان الابداع
معنى لا يجوز ان يتعلق به علم الله تعالى
نعم يجوز ان يتعلق به العلم

انشاء الله تعالى ولعل آخر ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد في حديث طويل الذي ذكر فيه مجلس
الرضا عليه السلام مع اهل الاديان والمخالفين المقالات وفد اجاب بعض مسائلهم اشارة الى هذا
الفرق قال السائل اخبرني عن الابداع خلق هو ام غير خلق قال الرضا عليه السلام بل خلق كان
ولم يزل ابدا بلا كون واتما صار خلقا لشئ بحدوث الله الذي احدثه فصار خلقا له
واتما هو الله تعالى وخلقه لا ثالث بينهما ولا ثالث غيرهما فاخلق الله عز وجل لم يعدو
ان يكون خلقا قد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما ومتناهيا
وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى الحديث فوقع عليه السلام بقوله لا يحد بالخلق الساكن عما عبر عنه
باصطلاح زمانيا بالموجود الابقى ثم اشار عليه السلام بقوله لا يحد بالسكون الى انه
باعتبار عدم وجوده في نفسه لا يمكن ان يحد بالكون وان كان ما يتعلق به من الحسيات ويقوله
واتما صار خلقا لشئ بحدوث الحادث لا يمكن نفي الوجود عنه لاستلزامه نفي شئ حادث
في الخارج بعلة لكن خارج عن كتم العدم ودخل في محض الخلق الوجود ويقوله
والله الذي احدثه الآلهي فوقع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا يحتاج ان يسند الله
تعالى اذ قد يجب ان يتعلق بالابداع اخرا وهكذا الامر الى نهاية واستناد كل من هذه
السلسلة موقوف على استناد سابقه فلا يحصل الا بعد تحقق امور لا نهاية
وهو محال فكذا الموقوف عليه فانتفى استناده اليه تعالى مع حدثه ان الحادث
بتبعية حادث اخر في مرتبة من محدثه يتصور ان يكون مستندا الى غيره ثم آيدنا
نفي الثالث بينهما صالح لان يستند اليه كما هو المفروض ثم اكده ثالثا بنفي الثالث صالح
لذلك مطلقا بناء على ان الكلام في مطلق ابداع ومن افراده الابداع الاول
الذي لا يتصور تقدم شئ عليه سوى الله تعالى فاراد ايضا كما لعدم الفرق
اتفاقا تاما وثقة وابعادا يدفع توهم بعيد هو ان يكون مستندا اليه لا يكون مخلوقا له
بالاشارة الى ان الاستناد وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخلق فلا يكون

خلقه فيجاوز عن كونه مخلوقا لله ثم احكم خامسا بدفع شبهة لزوم التسلسل بالفرقين
بين حقائق الموجودات وتفاوت مراتبها في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض فجميع
الحالات تسهل له التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات الرابطية مخالفا لحكم الموجودات
المستقلة فلا يلزم من تأثر ابداع لها تأثر المبدأ ايضا كما اشتهر من ان الارادة ليست لها
ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل بل يمكن ان يجعل هذا الاشارة الى دفع مثل هذا التسلسل باعتبار
الفرق المذكور وما روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق
الاشياء بالمشية وانما القبلية التي تفهم من هذا الحديث فوقع بالمشية بالنسبة الى ما تتعلق به
وصح بها القول بانهم عليهم السلام خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية
مع ان ظاهرها تأثرها في الحقيقة كما عرفت في ابداع انما هو في مرتبة وجود ما يتعلق به
بل تقدم اصل تحكم على محض من التوسع فانها باعتبار قيامها بذات الفاعل وعدم
تأثرها موجودا خارجيا مباينا له كما هو شان ما يتعلق به بتخيلها شبه تقدم ربتي على معلم
لكونه علة قابلة محضة لهذا الاثر الذي هو المشية والارادة في امثال هذه الاحاديث محمل
آخر ايضا مناسبا لعدها في الفصل السابع ليعتبر ان ذكره على وجه في هذا المقام فاطلبه
في مظانه ثم افاد سادسا ضابطة وعلامة لمعرفة خلقة تعالى تتميما للمقصود وتاكيدا
للتحقيق بان كل الوجوه حدثا يكن قبل ورجوعا فلا بد لزان يكون مخلوقا له تعالى اثبت
الامكان ولزوم الاحتياج فانتظر الى هذا القدر الوجيز من شرحنا الكلام على ما تأثر الف
الصلاة والسلام كيف اشتمل على جميع ما يحتاج اليه في تحقيق المقام وتنقيح المرام مع ان ما يمكن ان
يستفيد منه فهنا القاصر ليلة كغرفة من بحر الخبر آخرا ومنا ان الفاظه تماما جوزوا
قدما هيئة نوعية او جنسية تعاقبت تخاصها وانواعها الحادثة الى غير النهاية تلزم
بحرين تعلق ابداع المختص على رأيهم بالقديم بعينه بدون ان يتعلق بشخص منها مع ان
المرتبة العارية عن التشخص لا يتصور لها الوجود فان تمسك بعضهم للتخلص عن هذا الالزام

الشئ في وعدم كونها موجودا خارجيا مباينا
لفهم ربتي او كتقدم العلم والقدرة على مثل ما
فاطلق التقدم والفضيلة على الاولى لانها تقدم الرتبة
والعلل الاخر حملها بحسبية الوزن وارادته
كما في بحث الارادة ايضا

الذام الذات سبحانه على ايجاد بعض مخلوقاته بدون
تعلقه بشخص منها

بان يقول انه ابداع عندنا على ما ترى محمد بن سينا هو ما يكون بلا توسط شيء آخر
وقولنا بالمهية المحمولة المذكورة انما هو في العناصر واشباهها من الماديات المحتاجة بتوسط
غيرها فانه يلزمنا تعلق الابداع بها اجيب بان هذا غير حاسم لمادة الكلام فان ابداع
من حيث هو مع قطع النظر عما يوجب عندهم ان يختص ابداعه في الواقع بمجرد مخصص كوحدة
من جميع الجهات وايضا لو ابدل لفظ الابداع بما يجوز عندكم تعلقه تلك المهية كالخلق
والجعل وما اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور في دفع الاشكال ان يقولوا ان تلك
المهية يمكن ان تتعرى في الذهن عن تخصص واستفاضتها الوجود من المبدأ المختص بوقت
دون بلا استمرت دائما فكل من تلك الاشخاص المتعاقبة مستند في وقت حدوثه الى
جاعل فيتعلق الجعل اذا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة ويتأتى قدم المهية
من جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى غير نهاية فلا يلزم تعلقه بالمهية المعراة
في ذهن احد فيرجع البحث معهم الى صحة هذا التصوير وعدمها ونتكلم فيه في محله
ان شاء الله تعالى ومنها انهم لم يفهموا من تحقق العلم بالجزئيات من حيث هي هي ما يتم لهم شرط
تحقق الابداع منه تعالى من جهة امتناع وجود الكلي الا في ضمن وجود جزئي في حقيقة وامتناع
ايجاد جزئي كذلك منه تعالى بدون تميز تام على يتأتى برعاية المصلحة ويحصل به رجحان
ايجاده على سائر امثاله من جزئيات الكلي المذكور وهذا لم ينفعهم هيهنا توجيهها انه تعالى
يعلم كل من الاشخاص على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه وان كان يقع على كثيرين
فان انطباق المعلوم على ما في الخارج على وجه الاختصاص لا يكفي في تميز من سائر شركائه
الذهنية ايضا كما هو المعتبر في تصحيح اختياره على غيره من بين جميع متماثلاته مثلا اذا علم
ان المصلحة في ايجاد انسان فهم صحيح سليم يجزم الى غير ذلك من المخصصات الكلية الكافية
ما في الباب لان ذلك يفوت عما اوجده شيء من ذلك المعنى ولكن يجب ان يكون فيه شيء آخر ايضا
غير معلوم له البتة لو اختص فيما علمه لكان غير محتاج وغرضنا الكلية لضرورة انا نضع

الكليات بعضها الى بعض ولو فرضنا غير متناهية لم يفد التعيين الشخصي والمفروض ان
الكليات غير معلوم له فالشخص الموجود في الخارج مع اشتماله على تلك المعاني لا بد
وان يشتمل على غيرها مما لا يعلم ايضا حتى يصح حينئذ قابلا للوجود المختار جزما فيلزم
ابداع امور مجهولة له ومع ذلك ترجيح تلك الايضا على امور اخر مثلها تعالى الله عما
يقول الظالمون علوا كبيرا ومنها انهم يلزمهم بايجاب المبدأ تعالى شأنه ان لا يتأتى لهم نسبة
ان ابداع ونظائره اليه تعالى حقيقة بل انما تصح لهم على نحو من التوسع فان الوسائط
المذكورة حينئذ محتاجة الى معنى اللزوم وعدم انفكاك الحرارة من النار وغاية
ما اشرنا اليه ان ما يكون لازما لشيء غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم جواز ان يكون الملزوم
فاعلا له يتصور في اللزوم رعاية تحكم ومصلحة بالنسبة اليه كما هو مفهوم حقيقة ان
ونظائره ومنها انهم لا يستنتجهم من المقدمتين المقررتين بينهم هو الله تعالى واحد
من جميع الوجوه وكل واحد كذلك يصدر عنه ان الواحد انما يجوز ان يصدر عنه ان
واحد واشتراكهم في ذلك الواحد امور لا يحصرها في جوهر موجود هو اكمل الممكنات واقرب
الموجودات اليه تعالى نعم ان خرجوا الى الجسم والجسمانيات من حيث هو ممكن تعلق ان ابداع
بها وان يتعاقبا جاز تكرر ان ابداع وتكثر المبدعات وان يخص ابداعه تعالى بالمخلوق
الاول الذي سموه بالعقل اول كما يفهم ايضا مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة
في تحديد الابداع ويشبه ما التزموه هذه مقالة اليهود والحكيمة عنهم في قولهم تعالى الله عما
قلت اليهم فلعنوا بما قالوا فانا وقفوا انفسهم في تلك المهالك استغلالا بهذيانات
مشوا عليها من تلقاء انفسهم من غير ان يكون لهم عليها سند في تصحيحها جهد المتعبين لهم فانها مركوزة
غريزية بما اعتبرت منها بصائر الناظرين وهي اكثر شيء بعيدا لما طلبه الابرياء
على هذا المطلوب بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثنين كان ومثله كان مصدرا
لانه لو لم يكن كذلك لكان بين ان يكون فيه اختلاف فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه فخر الرازي بان

فيه ان الحادثين حقيقة الابداع
والايجاد بالقياس الى الباري تعالى
ان م
بداع
كلهم مع النسبة سنة في قولهم
بان ابداع تعالى في ايجاد
العقل الاول

نقيض صدور آ هو لا صدور آ او صدور لا آ اعني صدور ب ثم قال والعجب من انه مع
عمره في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اما جاء الى ما هو المطلب الاشرف لم يرض باستعمالها
حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان وأجاب عنه الدواني ان صدور لا آ ليس صدور
آ نه هو نقيض لصدور آ ثم قال وعند هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا
هذا الجواب مدقق ميرزا جان الشيرازي بان نقيض صدور آ هو رفع صدور آ او لا صدور
آ مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المفهومات المتغايرة متناقضة فيلزم كون السواد
والحركة نقيضين لان الحركة هو اللاسواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما ثم قال وبما ذكرنا يظهر
انعكاس التشنيع ثم اراد بعض المتعصبين من المتاخرين بعد الكتيا واتى تصحيح كلام
الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشناعة فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور
لا آ نقيض لصدور آ ليرد عليه ما اورده بل مراده ما ذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية
هي ان مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا يمكن ان يكون مصدر الغيره فنقول الواحد الحقيقي
لما لم يكن له حيثيات متعددة فاذا صار مصدرا لا مثلا فهو من حيث انه مصدر لا
لا يمكن ان يكون مصدرا لما ليس آ اعني ب فمع كونه مصدرا لا لو كان مصدرا
لب لكان غير مصدر لا لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين والحاصل ان اجتماع
النقيضين الذي الزم الشيخ ليس هو كون الواحد الحقيقي مصدرا لا ومصدر لما ليس آ
بل هو الذي يلزم من كونه مصدرا لا ولما ليس آ اعني كونه مصدرا لا وغير مصدر
فان كونه مصدرا لما ليس آ في حكم كونه غير مصدر لا لما بينا فان قلت المقدمة
الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر الشيء لا يكون مصدرا لغيره
قلت فرق بين قولنا مصدر الشيء ليس مصدرا لغيره وبين قولنا مصدر الشيء من حيث
هو مصدر له ليس هو مصدرا لغيره فان الثاني لاشتماله على الحيثية لا مجال للتوقف
العقل في الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان هذا التاويل مع اشتماله

على

على تلك التكلفات من قبيل ستر قبيح بقبيح ما هو اعظم منها فانه يهجم عليه ح ما لم يكن
لسبيل اليه قبله كان يقال انكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا في الخارج او الفرد
انه موجود هنا او فات الواحد المذكور فيرجع حاصل المقدمة التي ادعيتم بداهتها
الى ان مصدر الشيء بذاته لا يمكن ان يكون مصدرا لغيره وظاهر انه في مرتبة المدعى فكيف
يكون بديهيا وايضا يرجع الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن له حيثيات متعددة الى ما هو المطلوب
تحكما لا يخفى وان اردتم بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص بها فيرجع حاصل المقدمة
الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين وهو وان لم يكن في مرتبة المدعى
ولكن يمكن منعه بعد منع بداهته ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار
خاص نسبته الى معلولاته على السوية كالفياضية المطلقة والعلية المطلقة بالنسبة
الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم الحكم بان الواحد الحقيقي ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور
موجود معرى عن كونه ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدأ لما يتوقف عليه
الى غير ذلك من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافية وما يمكن ان يتوهم
هنا من عدم جواز مدخلية الاعدام في الوجود مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما هو ان
الفاعل الموجد للشيء لا بد وان يكون موجودا حتى يفيد الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه
وجود الشيء يجب ان يكون موجودا فان العقل لا يستبعد عن تجويز توقف تاثير المؤثر
على امر عدمي فتدبر هذا مع ان اصل دعواهم ثبوت هذه النتيجة من هاتين المقدمتين
وحكمهم باستظهارها بالخصال الصادر عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة في العقل الاول
والخصال المبدع فيه واخراجهم السموات والارض وما بينهما من عجايب المخلوقات وغرايب
المحدثات من كونها مبدعا عن الله تعالى ومكابرتهم فيما تواتر عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة
عليهم الصلوات والتسليمات ومجاهرتهم في مخالفة ما تطابق عليه الاسم من اهل الملل والديانات
ساقط باطل محض اذ من عقايدهم المسطورة في صحف عظائم الحال اليهم بدون احتياج الى

مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى صفات هي عين ذاته لمعنى ان تخصص ذاته يترتب عليه
على الذات بالوصف غير وقوعه بالذات بعنوانه ليحتاج في انكشاف الشيء
فلهذا ذهبوا الى صفة تقوم به بل المفهوم منكشف له تعالى بعين ذاته وذاته بذاته
الاشعرية حقيقة العلم لكن الحال في سائر صفاته مرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع
حصول اثباتها وعلمها فعلى ذلك ليس في ذاته واحدا من وجميع الوجوه حتى يمكن ان
يصدر عنه متعدد فضلا عن وجوب انتساب الصادر عنه اولا بالبداهة والتجرد عن
الموجبية خصوصا فيما يتعلق بالعقول ولا سيما على راي شيخ الاشراق
في علمه تعالى بغير ذاته بحصولي ذاته او الاشياء في ذاته تعالى وخصوصا مع اعتبار
السلوب والاضافات الذي يقرب بذلك ايضا التي يقولون على نفيها بل هو كافية كما
في تصحيح جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فانقطع اصلهم
بحمد الله فظهر تحيرهم والله يحق الحق ويجري اكثر هذه المباحث توضيح وتشريح
بمقامه ان شاء الله تعالى

الاجتهاد هو عبارة في اصطلاح الاصوليين
عن تحصيل الظن بالاحكام الشرعية بتتبع مظانها وبعبارة اخرى بذل الجهد في تتبع
مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه العلامة في التهذيب بما قاله ابن الحاجب
في المختصر باستفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ
الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية بحيث يحس من النفس العجز عن
المزيد فيه بالتقصير والاشارة بذلك الى ما في حواشي العدة تحصيل القوة على استنباط حكم الله الواقعي من ادلته
الظن به ببذل وسعه لتحصيله والمراد من ذكر هذه الحدود وتبيين ان المعتبر في اصله
الثاني منزلة فصلها هو الظن حتى ان من لم يأخذ لفظ الظن في تعريفه اخذ بالجري
مجراه من الاستنباط والترجيح ونحوهما فمراده ما يدل الى حقيقة الاجتهاد
عارفا بفناء اتباع الظن اذ المجتهد لا يجوز له ان يتبع الظن من حيث هو ظن بل

من حيث ما وقعت شيء من ادلة على الحكم كظاهر الكتاب والسنة المتواترة المقاصد
مثله فقد سوى غير اذ اجتهادا واجتهادا ولا مشاحة قال السيد المرتضى في الذريعة
وليس يمتنع ان يكلف قولنا اهل الاجتهاد اذا الظن يحوز ان يعرف على من عول ابالظنون
والاشارات في اثبات ان احكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى ادلة والعقول
انتهى في الواقع ههنا تحقيقا انه هل يجوز لهم ان يعولوا اتباعا لهم فان اهل الاسلام افترقوا
من قديم الايام الى فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان الادلة مقررة لهم في التعبد
اذ استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة يقينوا بانه التكليف انما وقع
بتحصيل العلم للعمل وامتنعوا عن اتباع الظن وعنا بان يعبر عنهم باهل العلم ثم ان كل
من الفريقين اختلفوا في جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل هذا الظن والعلم
فنبتدئ بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال الذي نجر الكلام الى
التفاصيل المناسبة للمقام فنقول اما اهل الاجتهاد فينتصر لهم متمسكا فان تمسك
بان تحصيل العلم باكثر الاحكام المذكورة متعذر بالجملة وجواز قيام الظن مقام
العلم عند تعذر معلوم عقلا فجوابهم ان التعذر انما هو بتحصيل العلم بنفس الاحكام
الواقعية واما تحصيل العلم بطريقة العمل بما وافق الحكم الواقعي لو قوم فغير متعذر وهو
المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل الظن الحكم الواقعي وان قالوا ان تخالف الظن الحاصل
بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم مظنة للمفسدة الاخروية ودفع المفسدة المظنونة
واجب عقلا فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل وعلمنا على اطاعته يكون عدم المؤاخذة معلوما
والعمل باتباع الظن حينئذ يكون سببا للمؤاخذة باعتبار عدم المبالاة مع قيام الحجة الظاهرية الدالة
المانعة من اتباع الظن وان تمسكوا على الاجماع على جوازه او على وقوع الاثم عن المخالفة في
انه محض دعوى وان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد او بما روي في ذلك من طريق العامة
كقوله صلى الله عليه وآله لعمرو العاص لحكم في بعض القضايا انك لاجتهدت فاخطأت فقال

ذكرنا ان يكون ان يكون مستمسكا او هل
الاجتهاد في ما تعلق العمل الظني نفس
احكامه تعالى

نعم ان ثبت ذلك اجزان وانا خطات ذلك اجرها مثاله ومن طريق الخاصة ما رواه
محمد بن ادريس في اخر السرائر من جملة ما اخذه من جامع البزنطي صاحب الرضا
عليه السلام رويناه عن ابي عبد الله عليه السلام قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
وعن الرضا عليه السلام قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فجعل ابهما انه يجوز بالكتاب
والاخبار يمكن ويدلهما بتزيلهما على الاجتهاد في محل الحكم فهو جائز كما ستعرف
على تفريع الجزئيات على القوانين الكلية الملقاة عليهم السلام الناسع انها معارضة
باجماع الطائفة المحقة على خلافها كما ياتي في ادلة الاحكام ان شاء الله تعالى
عن الاخبار التي استدل بها المانعة من اتباع الظن على ان امثال هذه الادلة في هذا
المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما يحصل منها ليست الا الظن بان الظن ليس
اتفاقا منهم بيضا ان تجويزهم اتباع الظن انما هو فيما عدى هذا الاصل بل على
الاصول العقلية مطلقا عند تحقيقهم واما اهل العلم فستعرف في طريقتهم فواهر
الكتاب بل نصوص متواترة اخبار والاثار الدالة على وجوب العمل الناهية عن القول
والتفرق في الدين الصريحة في منعة اتباع الظن فانه لا يغني من الحق شيئا واجماع
الطائفة المحقة الداخل فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلام من زمان ظهور نبينا
الى وقتنا هذا على انكار هذا الراي في جماعة من هذه الطائفة وثبوت منعهم عنه ومناظرتهم
مع مخالفيهم في ذلك بالادلة والمتواترة سمعنهم عليهم السلام الموجبة للقطع باتفاقهم
كانت في اجتهاد كما ينقطع بالاثار والاخبار طريقة ابي حنيفة والشافعي فان قلت
فان قلت العمل المنهي عن اتباعه ويشمل هذا الراي المعتبر اجتهادا وادلة
الظن على المرجح وعلى ما حصل من عبارة كانه عتقاد المبتدعة كذا العمل المامور به
يجب ان يتحتم بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخر الجزم وله سيما الحاصل من تتبع المدارك
المعلقة للحجية وحينئذ يمكن ان يجعل هذا في هذا المقام حقيقة الى اخر ما ذكره في هذا الخاصة

ذكر وجه ان الدليل على اتباع الظن في نفس الاحكام

مع العامة من اتباع الظن الحاصل من امثال القياس واستحسان والمصالح المرسلة
ونحوها كما ارتكبها اهل الاجتهاد من الخاصة مع ما ترى ما هم عن اهل العلم فكما هذا توجيه
ظاهر الفساد فان من تتبع الحقايق اللغوية والشرعية المصطلحة عند محققي علماء العربية
والاصول يتاسف في وجوه المعاند والمخالف العليل ثم انصف من نفسه علم ان العقد الاول
لا يمكن ان يتاجر او من قديم الايام الى الان ضمنا كان نزاعهم فيه لفظيا او لما ثمة فان قلت
جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين كما في جهة القبلة وقيم
المتلفات وعدد ركوع الصلوات فكيف يدعى اهل العلم بعدم الفرق بين نفس الحكم ومحله ويقولون بان
الاجتهاد في محل الادلة حكام مرخص فيه اتفاقا فما الفارق بينه وبين اهل
الخمة اجتهادا وهو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسالتها وابضا حصول الظن في ذلك المحل
مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بل مخلة في فقه العامل على ما يوجب العلم ايضا وان توسط
الظن وما ترجم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل من الاجتهاد واشتهاره نظير الطريق
لنا في فهم الحكم وبنى عليه العامة الحلي في التهذيب عند الفقر من العلوم مع كون مسائله
اجتهادية مبنية على مجرد الظنون بعد بذل الجهد في الطلب وعدم جواز العمل بما يثبت
الدليل التي عرفتها فلت ان قلت كيف تصور امكان حصول العلم بانه حكام
والاستغناء عن الظن خصوصا في هذه الاعصار الكبرى وسد طريق مشافهة المعصوم
منه الخصام مدلل ان احكام في هذه الاعصار ما يمكن في امور نعلم انها يحصل لنا منها
بالنسبة الى اكثر احكام اذ الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تام
الوقت فانا امكان حصول العلم بانه حكام في هذه الاعصار من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل
العلم مبني على تمهيد مقدمة هو انا نعلم علما بالواقعة ضمنا من ضروريات الدين واجماعا
مجراها تماما وسطع وبزل المطبع بحصول العلم بوقع العلم التكاليف على الجملة وان كان علم
الله في الواقع على خلافه وشاهد اذا فرض عدم مشافهة بانه من قبل الرجلين في اقرب

بيان امكان تحصيل احكام التكليف بها

لمصلحة التقية او نحوها فعلنا به لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم
الواقعي في تلك المسئلة اما مسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجوب المسح
بدا وبعد ذلك استدام ظنه فهو حاشي العدة بالحكم الواصل على طبق العلم مع علمنا بان الحكم
الواقعي بخلافه فعلنا في صورة جهلنا بالواقع مع احتمال مطابقته الواصل ويكون
على طبق العلم ايضا بطريقية ولي فان قيل على هذا فكيف تعارض العلمين القطعيان
كذلك يلزم ان يتعين العمل بالواصل بوصف كونه كذلك او يكون تخييرا بل يكون العلم الراجح
الاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض احكام الواقعية في حق
بعض المكلفين يمكن ان تتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات
لو تيسر لنا او بقي الى ايام الذين المعصومين من الخطأ والكذب الذين امرنا باتباعهم
مطلقا فعند صدورها منهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم الواقعي علمنا انه كان في حقنا
تغير في ذلك الوقت فلذا عرفنا بعلمنا انه كان في حقنا حكما في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين
الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصل فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع
شروطا العمل المستلزم للعلم بالحكم الواصل ظاهر القرآن الخالي عما المعلوم به الحكم الواقعي مع
ان رئيس الطائفة صرح في عدة الاصول بعدم صلاحية تخصيص عموم ظاهر القرآن
فضلا عن تركه به فنقول بوجوب العمل بظاهر القرآن وان كان مرجوحا دراية لكنه
لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من فرضه السالم عن احتمال الخلاف المعلوم
بقاء حكمه والعلم بنصه كذلك في الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا
العلم بالخبر الجامع للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض
اقوى مع انه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا المعارض هو عدم الشرط بل رجح كلما اليه عند
التحقيق فاشتمل الفرض على الخبر وفرض تحقق هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصل
وقد كان الكلام فيها انا تهدينا هنا المعرفة واتضح الفرق بين الواقعي والواصل وتبين

ان الفرض
الخبر الجامع
الشروط خلوه
عن المعارض
الخبر الخ

ان العلم المطلوب هو الناشئ للعلم هو العلم بالحكم الواصل سواء كان مطابقا للواقعي
ام لا وانا اعلم المكلفين على انا المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله انما هو وظيفتهم باتباع الكتاب واتباع
عترة اهل البيت عليهم السلام لتواتر وصيته صلى الله عليه وآله بهما بقوله انه اخلفهما فيهم ما ان تمسكتم
من تمسكتم بهما تواترا معنويا حتى انه لا ينكره من الخالفين ايضا وان كان بين رواياتهما
اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة اقبالهم في تحصيل العلم بطريقية العمل بعد
كتاب الله تعالى الى اخبار العترة عن اهل البيت عليهم السلام ويقال لهم هذا اوعبي الاوضاع
فانتقراها على ان ظاهر الكتاب المعلوم المراد غير الخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن
له معارض تعين العمل به بدون اعتبار الظن بانه هو مدلوله هذا الظاهر هو لكم
الواقعي وغيره واذا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والخبر المعمول عليها فقد
يلتفت اليه اصلا واما ان كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف المتقدم
والمتاخر في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر اخبار العترة المتداولة
كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا واما ان كان من اخبار المذكورة فان كان
خبر غير قابل التاويل او علوم الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه او في حكم كاجماع
الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص او يؤول والوجه في الجمع ظاهرا
من احاد الاخبار وان كان جامعا شروط وجوب العمل به لو لا هذا الظاهر فالواجب
لمعارضته كما مر وما ذكره المحقق استرابادي من انه لا يجوز الاستناط من ظواهر كتاب
الله بدون سؤال الائمة عليهم السلام عن تفسيرها فالظاهر ورود في الذكر على جهة التقية بالنسبة الى
من معه جواز القياس بما في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهم لا غير اذ لو تفسير كتاب الله
الا المسموع منهم فان كان المراد انه لا يفهم منه الحكم الواقعي وانه يشكل في اكثر مواقعه
في الواصلي فانا نرى في بعض الايات ظاهرا بتغير بانضمام اخرى منها فيكون الظاهر
من الايتين غير الظاهر من كل منهما منفردة فسلم وان كان المراد انه لا يجوز الالتفات اليه

هانا

زيدت

كان

اصله فانه ساقط بالضرورة الدينية وبما تواتر عنهم عليهم السلام في وجوه ترجيح الخبرين المتعارضين
من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه وبانه يسئل هو على
مطالبة بطواهر الايات مطلقا فكيف يجوز له في مطلبه دون غيره واما ما ثبت من ان في
القرآن ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا الى غير ذلك من الدقايق الخارجة عن وسع اكثر
الاحاطة بها فلا يعلم منه سوى ان معلوم الظاهر فيه قليل فيما يتفع به الرعية من
الاحكام الفرعية المحتاج اليها للعمل به واسطة ولكن بحمد الله مايدل من محكماته على
الاصول النظرية تماما الاشارة الى وجوب التمسك بانوار اللاعالمين بجميع الوسائط في العلم
بحيث ما يحتاج اليه حاضرا فيه بالفحرة اذا عرفت هذا فاعلم ان اكثر من يحصى هذا هو خلوه عن طريق اهل
العلم بالنسبة الى الكتاب واما بالنسبة الى الناطقين اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصيته
النبي صلى الله عليه وآله الموافقة لورود محكمات الكتاب فيهم ان يعلموا بمضمون ظواهر اخبار
متداولة بين خواص الطايفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم
معمول بها بينهم من عصر ائمتهم الى عصرنا هذا بحيث لو فرض في بعض ما اشتهر بينهم
والقرائن والامارات التي دليل حجيته تم الى آخر الزمان بان بان المكلفين في زمن الغيبة
مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل
قطعي او معارض من الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الاحاد
فكيف ولم يعتبرها الاصحاب من العامة صح رئيس الطايفة في مواضع كثيرة من كتبه انها
لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول العلم بها وعدم جواز العمل بها مشهور من السيد المرتضى
قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع من الشيعة على انكار كالقياس من غير
فرق بينهما قلت حجية اخبار الاحاد في عرفهم على ما يفهم من تتبع كلماتهم مستعمل في معان احدها
مقابل الماخوذ من المشهور المعلوم بين الكثير منهم وبعبارة الشاذ والنادر ايضا وثانيها
مقابل الماخوذ من المتفق المحفوظ في اصول المعول بها بين جماعة الطايفة فيشمل الاول مثل

تحرير محل النزاع في اخبار الاحاد المحفة في العمل باخبار الآحاد

مع ما يقابله وثانيها مقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا المعصوم فيشمل الاول والرابع
ما يقابلهما فالم يعتبرها رئيس الطايفة ونقل اجماع الشيعة على انكار هو العمل بغير
يظهر مما صرح في موضع من كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في الرواية وان كان فاسد
المذهب فاستقامة بعض ما في خبره قد استدل على بطلان العمل بخبر الواحد الذي
يختص الخالف بروايته انتهى وما ذكره المحقق الحلي المعدود في جملة من وافقه في هذه
المسئلة في المعتبر بقوله فما قبلناه من اصحابنا ودللنا القرائن على صحته عملنا به وما اعرض الاصحاب
عنه وشذ بحيث لم يجد له ناصرا انتهى وما افاده السيد قدس سره عن عدم من المتقدمين من ان
عن العمل به على ما هو المشهور منه هو الثاني وسيظهر لك ما في جواب المسائل التبانيات الذي
باجبا الوحاد ما كثر ايمانا المدونة في كتبنا معلومة مقطوعة على صحتها اما بالتواتر
من طريق الشاعة والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم المقتضية للقطع وان وجدنا في الكتب موثقة بقوم ضعفاء من طريق
الاحاد انتهى وبين المقامين ما ذكره العلامة الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله اما الاخبار
فان اصحابنا ديون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن
الائمة عليهم السلام وان صوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على جواز الواحد
سوى المرتضى فانه منع انتهى واما اخبار الاحاد بالمعنى الثالث المقابل المتواتر فلم يحتج
عن احد نفيه على الاطلاق وعدم تجويز العمل بها راسا بحيث لو فرض تواتر نقل لم يقبله
المتاخرون في اصول الدين فانه تنا شئ من شيء غير قطوع به ليس بحجة فيها ولعل السر في
ما نقل عن المتقدمين من الاخبار بين من اعتباره فيها ايضا انه يمكن ان يقوم عندهم القرائن
تفيد النفس فيها او من شك لعالب الظن فيما لم يقم له على مقدمة من بادي حجة عقلية او تتم
بدونها كما يرى في كثير من الروايات عند علمائنا في اصول الفروع وان لم يكن بنفسه حجة
ولكنه بمضمونه المتاثر فيه الى المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم او علمي

(نقل الاجماع المذكور عن السيد في الذريعة وهو صريح في ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب الامامية خاصة وهو ظاهر في ان الاجماع المذكور اجماعهم على ان العمل بخبر الواحد ليس مذهبا لهم وهو لا ينافي ما ذكره المصنف من ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب اكثر الامامية وان كان المشهور بين المتاخرين خلافه فتدبر منه قدس سره)

(قوله ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب اكثر الامامية وان كان المشهور بين المتاخرين خلافه فتدبر منه قدس سره)

(قوله ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب اكثر الامامية وان كان المشهور بين المتاخرين خلافه فتدبر منه قدس سره)

(قوله ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب اكثر الامامية وان كان المشهور بين المتاخرين خلافه فتدبر منه قدس سره)

(قوله ان المنع من العمل بخبر الواحد مذهب اكثر الامامية وان كان المشهور بين المتاخرين خلافه فتدبر منه قدس سره)

منحصر في التواتر اتفاقا وظاهرا ان اخبار الحفاظ في اصول المقدماء ان اطلق عليها
اخبار الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول الغير المعتبر عند الاكثر بل والثاني ايضا غير
المعتبر عند السيد قدس سره ايضا فان تتبع سيرهم دال على شدة اهتمامهم في تحصيل اصولهم
عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة بطرق معتمد عليها نعم لو يجد فيما اخذ عنهم
ادخال البعض من غيرنا في الاصول المعتمدة في جملة مروياتهم اظهارا للتسرع وبهذا اعتنى
جمع من شيخنا المتبحرين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين فاخرجوا ما اخرجوا من الغيبة
الصغرى واوايل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها في مصنفاتهم المشهورة حفظا للشيعة من
الفرقة وتاييدا لهم في زمان الفترة فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارات التي سردتها
عن القوم انه من جملة الاسباب المفيدة للتواتر تجرا معروف بالاتفاق فلم ينحصر العلم في المتواتر
وان منها جزافيرجع مرجعه بينهم صلده وجزافا ايضا هو محل النزاع بين هذين الفريقين
في انه هل يجوز العمل به ام لا فحق تنقيح المقام يقتضي توضيح هذا الامر فقسم ارباب
الاعتبار انفسهما ايضا وتبيين سر هذا الامر وتحقيقه هو الذي سنها قلت الخبر الغير
المتواتر يتقسم الى ثلثة اقسام الاول ما اعتمد عليه جماعة الطائفة بحيث يكون له مدخل
منهم اصلا ودليلا معارض معول به وهو المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض
الروايات وهو الذي علله استظهارا السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل به الشيخ على صحة المسائل
باجماع الطائفة اذ لا يخفى اجماعهم في غير المتواتر بينهم مستند سماعهم وينافي ذلك دلالة
الاجماع على صحة ما هو العكس فتنكثر الايستدل بالفرع لظهوره على وجود اصل يخفى له
بدلالة العكس وبهذا ظهر استدلال السيد قدس سره بالاجماع لاثبات هذا الخبر
ان كان صحيحا ايضا عنده بدلالة الاجماع لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده
وحجية الخبر ثابتة بهذا الاجماع فهذا الاجماع وان كان وعاء في الوجود لكنه اصل في
الوسيلة الا انه لم يعتمد عليه احد من المحاضر بل معدود عندهم من النوادر والشواذ

الثالث

الثالث ما اعتمد عليه جمع منهم واختاروا العمل به لكونه ماخوذا من الشارع وان لم يعارضه
وتوقف فيه جمع اخرون دون رده وانكاره فاختاروا العمل به ايضا لما يعارضه مثل ذلك
فاجتمع فيه وصفا عدم اتفاق المجمع في قبوله واتفاقهم في عدم رده وهذا المقام
هو مطرح انظار بين فاختاره رئيس الطايفة نظرا منه الى هذا الاتفاق واختار السيد
ره فيه من جهة عدم اتفاقهم على العمل به فطرح بعنوان الكتاب المجمع عليها الطائفة ره
فيتبع العمل باحد منهما ايضا لكنه ره من حيث هو بل من حيث موافقته الكتاب المذكور فيرجح
ثم ان المعلوم من طريقة السيد قدس سره على ما يدل عليه مقالاته في مسايل الله لم يجد احدا
مخصوصا في كتاب الله موافقا يتوقف فيه لان تمييز كلامه الاصل في العقل والنقل يا ايها شاء
فلم يتسرح مع ذلك دعاية اختيارا لما يوافق العامة ايضا لكن احوط لدينه شبهة فان
الظاهر فيما وقع موافقا لهم مخالفا ايضا ان يكون لموافقة صادرا عن تقية فمقتضى اصل
طريقتنا ان لا يترك لهذا الوجه احتياطا ايضا وان لم يجد في كلام المتعرض لذلك والعلم عند الله
في تصانيفه مصلحة حفظا لنوع من المداراة معهم لما بالغ قلمهم على التوبيخ والتاليف لقلوبهم كما
شيمة في سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة موافقة هذا الطريقة السيد قدس
سره مقتضى اخبار المانوه المشهورة من اهل بيت العصمة المذكورة في خطبة الكافي في الترجيح
بين الخبرين المتعارضين منها خذوا بما مجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها اعرضوها
على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه ومنها دعوهما
ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ويوافق
ايضا ما روي عنهم عليهم السلام في هذا الباب من التوقف والاحتياط لقولهم لك تعلم باحدهما
حتى تاتي صاحبك فتسال عنه وقولهم اذن فتذبذب فيه لان ما ترك ما خالف احتياط
فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة ولكنا انما ياتي في هذا النوع من الاحتياط اما في العمل
لمن كان مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع وله يتيسر لاكثر الكاملين فضلا عن يقوم التكليف

قال ره وقد وافق القوم بستر العلم باحكامهم السلوكة في
تقيتهم المقصودة بحيث تتبع مضافا الى تتبع علم
تتبع الاربعمائة من العلوم

بذلك على الظاهر ويشفاء الجرح في الدين تفاوتا فاذا ثبت ان السيد الرئيس قدس سره
مرتد في خلال الحكاية بعد قول الثالث اول الروايات المذكورة المأثورة في طريق
الترجيح عنهم عليهم السلام رعاية للتوسعة المنقولة في الدين لعموم المكلفين بقوله على
المتكلم مع الغير نحن نفوض من يجمع ذلك الا قلة ولم نجد شيئا احوط ولا اوسع
من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم
من باب التسليم وسعكم انتهى والاظهر ان رئيس الطائفة اخذ بهذه منه فضلت
مرجحة موافقة للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة لطيفة على انه قدس
السيد قدس سره الامر على نفسه فراقبها في مشقة تتبع الظاهر وانجماعاته
الاحتياط ليتمشى حال الاحتياط الذي يفوت في تلك التوسعة المذكورة فكيف يستقيم
مع ذلك قوله اذا سلكنا هذا الباب ثم قوله في صدر التوسعة المذكورة ولم نجد شيئا احوط
ولا اوسع لكي اذيد على ما قاله احوط ايضا في هذا المقام هذا الا ان يوسع الخ فيقال ان
الذي اختاره السيد قدس سره فنقل الحكم عن التامل في هذا المقام لشقة الاوسع
وذلك لتعارض الروايات في باب الترجيح بين المتعارضين متعارضة ايضا كما ترى فقد عاد
تقديم وتاخير بعضها في بعض الى التحير مضافا عما دل على الراي والاستحسان
فالاحوط ان يختار المكلف ايا شاء منها ايضا على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث
انه امرهم بدون فتح شئ اخر من قوة العقل ودقة النظر يخرج به عن حد التشبه باهل
الراي ويدخل في الضعفاء المرجوعين كما هو المروي عن ابي جعفر عليه السلام رحم الله
الضعفاء من شيعتنا انهم اهل التسليم فان اخذ منها ما يحوجه الى فوقه تلك ما لا يظهر
وقع ايضا فيما فوقه كما لا يخفى فلم يحصل له مع ارتكاب هذا الضرر جوا ولا احتياط
فضلا الاحوط مطلقا بالنسبة قبل التوسعة المذكورة اولا كما صرح به ثقة الاسلام
عطر الله مضجعه قدس سره فاحفظ فان المقام من زلات الاقدام فانا العلاة رحمه الله

صرح فيما مر من كلامهم في النهاية بوقوع اصل النزاع بين السيد والرئيس قدس سرهما
ولكنه لم يجر محل النزاع بينهما وتوهم بعض الفضلاء ان الاختلاف بينهما اصلا بل ترجح
باناحد امرين المتقدمين على زمن العلامة يذهب الى حجية الخبر الواحد وعمل عن ترجيح
الرئيس في العدة بحجيته واستدلاله عليها والمحقق الاسترابادي بنى تحقيق هذا المقام
على انه زعم ان انه لا يجوز العمل الا بما الجم المقطوع الورود عن الحجة المعصوم عليه السلام فبعد نقل
كلام الرئيس قال الاستبصاري قال الفاضل صريح كلام رئيس الطائفة قدس سره انه
لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله الواقعي او حكم ورد عنهم عليهم السلام ويجوز العمل بخبر
يوجب القطع بورود الحكم عنهم عليهم السلام وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع وما ذكره
به رئيس الطائفة وهو المستفاد من الروايات المتواترة عن العترة الطاهرة عليهم السلام
هو مراد علماء الحكمة من التحقيق فصار المناقشة بين العزيزين العلمين المقدارين قدس سرهما
لفظية لا معنوية كما توهم العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه انه دعوى صريحة كلامه
ينادي بخلافها ذكر فيه ما يرشد اليها بل فيه ما يأبى عن الحمل عليها كما لا يخفى انتهى فنقول
مدرج ما ذكرنا طريقة خواص المقداء على التفصيل مع ما اوجب زيادة بصيرة فيهما من
دقايق الجرح والتعديل والترجيح ولكن مهما فاسقاء للعليل وشفاء للعليل فان قلت
سلمنا ان على المقداء من الاخيار بين علماء العلم لهم مجالا ان خذ بقولهم او صل اليهم
من شاء لهم من هذا الصنف ويجوز ان يكون حصر لهذا العلم مختصا بهم لقرب مأخذهم من
زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الاعصار ان قلنا
بحصول النادر في تتبع علوم لم يبق منها شئ الا في أيدي طريقا لهذا العلم منها العلم بسقاء الحكاية
الشرعية اليوم القيم مع انا اعتبرنا فيما من المخصوصات التي قد انفردت منها ونسخت عن
حقيقتها لم يكن ثبوتها الا من طريق الاحاد فكيف لنا بكون فيها بين ما من الاوصاف متصفا
اذا راجعنا وجدنا ونتامل فالاحكام المتعلقة باجزاء صلاة الظهر مثلا وشرائطها

بيان وجوه التي يحصل منها العلم بالاحكام في زمان الغيبة

ومن انهما وما يتعلق بهما لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق الاعتماد الذي هو
اربع ركعات في الحضر وكون اقل ما تتم الصلاة باشتمالها على اركانها المشروعة في الجملة
وما شابه هذه من الضروريات الدينية وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة
جاهلهم وعالمهم وغيره في هذه الازمان عند التتبع والفحص فهو امر عام البلوى
لا مقر منه ومنها العلم بان المعاصرين لهم من اهل العصمة عليهم السلام حتى خواص اصحابهم
كان بعيدا عن حضرتهم بحيث لو قدر لاحدهم ان يكلمه الا في الاقل كان لزامه ان يكلمه
اليهم غيرهم عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى ينضم اليه غيره ومنها العلم
بان فصل الائمة عليهم السلام في تعليم خواص شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع
ما ثبت عنهم من الاهتمام في تعميمها ونشرها وحفظها بالكتابة وبث علمهم في اخبارهم وآثارهم
لتبيينهم واشتمال الكتب المحفوظة الشيعتهم احكامهم الى الحد الزمان بان اوصلها القديم
القديم الى الحديث عنها السابق اللاحق وهكذا ومنها العلم بان جميع ثقاة هذه
الطائفة المحقة هذه الاخبار في اصولهم وتصانيفهم انما هو اثر شائع المتسلسل
بالاخذ لها والعمل عليها فلو ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم لورد بعضهم على بعض
وانكره واهتم في الحط والتصنيف منهم ونقل الينا هذا الرد والانكار مع ان المنقول
خلافه ومن البعض بعض ما بعض فلا بد على التسليم فلم ينكر وا ذلك منهم بل استحسنوه
واثنوا على مؤلفها الكتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام والكتاب يونس والفضل
شاذان المعروضين على العسكري عليه السلام ومنها العلم بانهم عليهم السلام اشترطوا على
من نقل لهذه العلوم الاعتراف في شيوخ من الروايات ينكرها الجميع الوسائط الى
المعصوم لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم بتتبع احوال كل واحد منهم ثم يعمل بما
ادى اليه نظره من القبول والرد بل اشترطوا عليهم ايضا ان ينكروا له خصوص
المعصوم ايضا لينكر هذا العلم ويرده ولا يتحمل ولا ان يصرحا بانه ماخوذ من المعصوم ايضا

اعتمادا على دلالة شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم المأخوذة من ائمتهم عليهم
لا يتوقف في مسألة بقول مطلق او عن علم منهم دون الرأي والمقاييس فلو كان
اشترطوا عليهم شيئا من هذه الشروط المتعارفة ولو كان ذكر بعضهم على بعض وما يه
المراسيل والمقاطيع والمرفوعات والمدارس والمناظرات والفتاوى والمطالعة العلوم الاجتنا
على العلم فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مما انضم اليها بالضرورة الدينية من علم
جواز دة قول المؤمن في جزم نظرنا ودليل على كذبه لتستلزم القطع الذي يمكن التعد
نيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم معدود من
رعاة احاديثهم عليهم السلام من تلك العلوم مجوزا لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر
السند اليهم ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا
فهو الفضل فيكفينا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ العظام المجمعة كلمة العلماء
المتتبعين لاخبارهم على فضلهم وديانتهم ورعهم كمشايخنا المصنفين الاصول الاربعة
المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين
اخيه الجامع لنهج البلاغة واشباههم رضوان الله عليهم وسئل ما عيهم فثبت بذلك معرفتنا
بجلالة العلماء في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحو ثم كيف
اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير تلك المشايخ وقدمهم زمانا وابصرهم واوعاهم
في الدين وافقههم في مراتب العرفان واليقين باتفاق جميع الطائفة بل باجماع
العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين حجج الله ابي جعفر محمد
بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه اعرف بفضله الموافق
والمخالف والمنصف والمعاند محتاج زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين
ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عنده بشكنة والتبعيد عنه بشيخ المشايخ مستمرة الحاجة
يكفي لنا كتابه الكافي الذي تقر عن ادراكه الفضلاء انهم يصنفون الاسد كتاب يعادله

بيان انتقال الكليني الى بغداد ولقاءه مشايخ الاجازة ووفاته رحمه الله
بيان ترجمة الكافي وكتاب

اوبالاضافة امتيازه بالرتبة والمكانة والاحكام والانتقاد من سائر المتصلين
عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من سائر النجوم حتى انه مع نهوضه بجلالة شانه عزان يكاد
الهواء وما انفرد خصوصا بما رجح الى التحسين نفسه وصفه في خطبته بانه كتاب يجمع فيه
جميع فنون علم الدين فما يكتفي فيه المتعلم ويرجع اليه المسترشد وعاند من يبغي علم الدين
والعمل به بانه ثاني الصحيحين الصادقين عليهما السلام والسنن القائمة التي عليها مدار العمل وبها
يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي شأن
نعرات خطبته وانصفت نفسه ووفقه الله لاسباب الطالبين تعرف علم منه بلا عروض
شك واختلاج ريبة ما جمعه فراما هو بقصد الارشاد والهداية والتدين به في زمن
الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامونا به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا لما جاء من المعلوم
المشهور انه كان صقر بغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعلم انقطاع
النظر فانه على الله شانه مات في سنة ثمان واربع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي
الحسن علي بن محمد السمري رحمه الله اخر السفراء الاربعة وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين
الصادق وغاصة شيعته وهي سنة يقال لها في عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار
ان الحال الذي كان واقعا فانه في تلك السنة دخل ايضا على ابي الحسين بن موسى النعوبي
الصدوق رحمه الله صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة ووقع عادل عليه ايضا
من انقضاء الكواكب الاربعة المشهورة من احكام المنجمين والمسطورين من جملة المدائح المأثورة
وبالجملة كان قدس سره في جميع من قرء معاصرا للسفراء رضي الله عنهم واقعا في زمان الغيبة
الصغرى وان لم يكن عمره زايدا على اربع وسبعين وما يمكن ان يكون متاخرا ولا متاخرا
الا بالايام العكسية ايضا على الطرق والتقاويم فبعيد كل البعد ان يعاشر السفراء او
يحالطهم من هذه الجهة ومع كونه في هذه الرتبة في الفضل والورع والاهتمام في امور
الدين بحيث لا يعزب عن تسلطهم حال اشغاله على الناحية المقدسة ولا يحصل الوثوق منها
فمن

في هذا المطلب الجليل فانه ليس امرا سهلا يظهر من عدة اسباب انتظام امر الشيعة في طول
زمان الترحيم في فترتهم وتجديد علمائهم احكام كان شارع ذلك من زمان الصادق عليه السلام او قبله
المشهورة وغيرها من الكتب المعول عليها بين اصحابهم فكما ان ابن بابويه من الخالفين في جامع
الاصول في وصفه قدس سره انه محمد من مذهب اهل البيت عليهم السلام في راس المائة الثالثة
بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليه السلام هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية فذلك
لما رقاه عن النبي صلى الله عليه وآله من ثبوت مجدد الدين في راس كل مائة فتدبر وله تعقل
واعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كلما ذكر في كتابه هذا هو الذي
يصح عن الصادقين الذي بالعمل بما يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه علم انه
فيما الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال سندا وانه فضل مذكور على سبيل التبرك
بذكر المشايخ او الدفع لطعن الخالفين ان كتب احاديثهم غير مفتقرة كما قيل فانه غير
موقوف على تحقيق صحة الاحاديث المسطورة في كتب اصحابنا المعول عليها
عند من يتبع الشيخ في الرجال ان الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها
كانت في زمان الامام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره ممتازة عن غيرها
ومن المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينها في كتاب واحد في مقام الهداية والاشارة
من نصب على حجة ذلك الزمان الذي يوثق اشتهر ويظهر من سياقه كذلك ايضا
ان الصحيح غير منحصر ببعضها مما عدن بعض اصحابنا صحيحا عن موثوق به جاز في جميعها فليس المراد
بها المصطلح عليها في عرف المتاخرين من المحدثين الذي قسموا احاديث كتب اصحابنا
بعد اصطلاح العامة الى اقسام اربعة المشهورة باعتبار رجال سندها احدها
الضعيف اخيرا المعتبر اصله قال الشيخ البهائي في اول كتاب مشرق الشمسين واستقر اصطلاح
المتاخرين من علمائنا على توزيع الحديث المعتبر او في الجملة الى انواع الثلثة المشهورة
اعني الصحيح المتن والموثق بانه ان كان جميع سلسلة سنده امامين ممدوحين بالتوثيق فصحيح واما

يفتهم

بيان عدم الوجه الموجب للتفحص عن احوال الرجال بسبب الرقابات المذكورة في الكافي

مين

محمد حين يبدو له كلا او بعضا مع توثيقه الكل فموثق وهذا لو صلح لم يكن معروفا بين غيرها من بين محمد وحين مع توثيقه الكل فموثق وهذا لو صلح لم يكن معروفا بين قدمائنا قد رأيت الله ارواحهم كما هو ظاهر لمن راسلكلامهم بل كان المتعارف بينهم الملاك في العمل على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتقادهم عليه واقترانه بما يوجب الوثوق بالصدور السيد انتهى وذهب صاحب الفوائد الملاة معنى الصحيح عندهم ما علم علما قطعيا بورود احد المعصوم وان كان من باب الثقة ولا يخفى ان التزام هذا المعنى في الصحيح فرارا عن غير محتاج اليه بعد ثبوت العلم بجواز التدين بتلك الاخبار واستفادة الاحكام الواصلة منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قول الامام عليه السلام او ما يتضمنها او ما اقترن بناء على ان العمل او بنى على غير ذلك الحكم مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهي عن اتباعه قال الاستاذ دام ظله في حواشي العدة ان بناء الطريقية على تسليم انه ليس واسطة بين العلم والحكم بشبول العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القرآن وظواهر الروايات الجامعة للشروط بشبول العلم بان الحكم مراد الظاهر هو اسلم كان الحكم مظنون الامر او وسيلة كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم امر انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الاقوال عنهم عليهم السلام بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه او نحو هما من الطرق المعمول بها في الاجازة والمناولة ونحوها اشتهر وهو الظاهر فيما ذكره السيد المرتضى قدس سره في بعض اجوبة مسائل عن تردد له هل يجوز للعالم او متمكن من العلم او عامي الرجوع في معرفة احكام ما يجب عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف كالرسالة المقنعة ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية الكافي للكليني او كتاب اصل كاحد الكتب الاربعة التي عول الشيعة الامامية عليها او لا يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم او عامي الرجوع في حكم من احكام الشريعة الى كتاب مصنف من العمل بما فيه ان كان تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما انتهى قلت

من المعلومات التي اشرت فيها انه مطالعة كل كتاب متواترة النسبة الى مؤلفه اذا الاطمئنان

الى صحة نسبة وجوهها انتهى بمنزلة سماع نطق مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره وكذا الوجادة والمناولة وما اشبههما مما اعتبر فيه زيادة فائدة فضلا عن ان يكون من شروط جواز الاخذ به كما توهم قال صاحب المعالم فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اصحابنا الاربعة فانها تسلم اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن احوال الرواة من الاشارة في بعض الاحايين وانما يتم هذا بسلسلة الاستاد بالنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب لكن يتعسر كما لا يخفى انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان يكون العلم او ما بمنزلته بصحة نسبة المصنف الى المعصوم عليه السلام او على انحصار عدم الجواز بالكتاب المذكور في افتاء والمطالعة لغيره بغير الرواية وتصانيفه في غير علمه او يشترط في العمل بما في الكتاب الرواية وكتاب الاصل وكون مضامينه قطعية في العمل الفتوى المحلولة باعتبار امكان ابتنائها على الاجتهاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل كما مر في العمل الرواية المشتمل عليها مثل الكافي وامثاله قلت فكيف الحال مع تعارض الروايات قلنا قد مر الاشارة الى طريق الترجيح ايضا بينها في هذه الصورة مستفادا منها ايضا بدون احتياج الى الخارج كما يوجد من لفظها ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وامثاله وكذا الوسط والوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منها من باب التسليم لمن اتباع الظن ومن باب الاستحسان بميل النفس والهوى ومن باب كون الاخذ باحدها سببا لسماع امثال ذلك فان قلت هذا كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفتاء منها فكيف حال من لا يمكنه الرجوع كالعامي قلنا يعلم الكلام في وصل اليد وجوب طلب العلم في مسائل المحتاج اليها وقد مر انه لم يصل اليد ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما يحتاج اليه بعد انسداد طريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع ومعلوم ايضا انه لا يحصل معرفة العالم من غيره وكذا الموثوق به من غيره الا بمجرد التفتيش والتتبع

بعد تحصيل تلك المعرفة اذا رجع الى العالم الذي تعلم منه تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه ان يفتيه بفتوى
عليه على العلم ايضا وما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزمه ان يكون على نحو ما علم من حاله
واذا تأمل فيلقى اليه الرواية بلفظها او يظاهرها عنها بعد ان اخبره واذا علم من
انه جبان واذا لزم من ذلك يخرج الى الافتاء والقضاء المعلوم المعلوم لانها لا يجوز ان
العالم بالاحكام الواقعية اذا عرفتها ذكرنا بتفاصيلها بين اقسام اهل العلم والعوام
في فروض بيانات الدينية وما يجري مجريها على غير الكتاب واذ خبار الرواية عن اهل البيت
عليهم السلام المشتملة على السنن النبوية ويجتنبون اتباع الاولياء والظنون فاستبان المعاني منها
بل يقرون الظاهر ولا يجاوزون عنه فالم يوجد بعد التتبع في ظاهر شيء منها لحكم
منهم لحكم عالم بلغ فيه خطأ اما الذي باحثه معنا على ما شرح به الصدر وقد في الاعتقادات
الواقعية وعلى الاطاعة المحققة لو كانت واقع التوقف بحكم العقل كما الالية التي
المرتضى قدس سره واما اهل الاجتهاد المتوهم نظرهم شغل في حكام في اختلاف
اقوالهم وتفرقاهم كاستطلع عليه لا تفقوا على انقسام الواقعية الى المجتهد ومقلد فيجب
على المجتهدين تحصيل الظن بان احكام الواقعية وعلى المقلدين ان خذ بمقتضى ظنونهم و
اتفقوا ايضا على ان ظن المجتهد بحكم موجب لعلم بجواز العمل به وافتاء لمقلديه وعدة
ستمسكاتهم في ذلك ان اجماع الذي يدعونه حتى ان صاحب المعالم ره من الخاصة صرح
به بقوله ان تصويب الذي اعتماد على هذا المجتهد المطلق تماما هو على دليل قطعي وهو اجماع
الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا ايضا على عدم انحصار المدرك للحكم الشرعي
الفعلي القطعي بما في الكتاب والسنة وعلى انحصار ذلك منها في غير المعلوم اجمالا من النصوص
المسألة من الكتاب في مسئله من المعلوم تفصيلا من السنة وكذا في غيرها كثير
المعلوم الوقوع من علومات الجمة من الاجماع بناء على عدم دخول القطعيات من
الاحكام في المسائل الاجتهادية تراه المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع الشيء وبعبارة
اخرى محتمل الطريق العالم على المجتهد باعتبار معلوميته لو باعتبار مظنونيته وبالعكس

فلو

فالحكم

فكل عالم من حيث هو غير المجتهد فكل مجتهد كذلك لا يتغير عالم فافهم واتفقوا ايضا على جواز
مخالفة المجتهد الحي ثم انهم اختلفوا هل كل من المجتهدين المختلفين مصيب لهم فهم من
زعم كابي الحسن وابي هاشم وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم معين في مسئلة يجري فيها
الاجتهاد من غير المعلومات قطعا كالضروريات الدينية بل انما فرضه الى اراء المجتهدين
فلنهم فما ادى نظر المجتهد اليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلديه ويقال لهم المصوبة
ومنهم من ذهب الى ان صح وبشر الرسي من العامة الى ان لله تعالى في كل واقعة
حكما معينا يعلمه العالم ولكن من اخطأ يعاقب واجتهد فيه فقد تقدم قوله ايضا وقد اتفق
يقال لهم المخطئة وذهب الخاصة على بطلان هذا التصويب ظاهرا فان من ضروريات مذهبهم
ان لله تعالى حكما معينا في كل حادثة الى يوم القيمة وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة
العارفين بكتاب الله المحيط بها بظاهره وبواطنه واما العامة للتصويب فاستدلوا
على بطلانه بان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد مستلزم للمحال لانه انا لو فرضنا مجتهدا شافعيا
وزوجة مجتهدة حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك وهو الاصل يعتقد الاول والمرأة
تعتقد الثانية فيلزم من تصويب المذهبين حلها وحرمتها وايضا لو فرضنا ان نبع مجتهدا
امرأة بغير ولي فانه يرى صحته وينكح مجتهدا اخر تلك المرأة باذن وليها وهو يرى بطلانه
الا قيل يلزم من تصويب المذهبين حلها لها واجاب العضدي في شرح مختصر الاصول
عن هذا الدليل القوي بانه مشترك الالزام اذ لو ام اذا خذ في انه يلزم اتباع ظنه
ثم قال والجواب الحق هو ان يرجع الى الحاكم يحكم بينهما فيتبع حكمه وهو يحتمل فيه
اما الاول او الثاني فالاعتراض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم اتباع الظن اتفاقا مفسدة
اجتماع الحل والحرمة او حل زوجتين في الواقع على كل من المذهبين فخالط بين ما
المستدل مفسدة وبين غيره واما ثانيا فانه لو سلم الحل غير خاص بالمذهب جواز فرض
اختلاف الحكام ايضا في ذلك فيختار كل من المتخاصمين من يوافقه او ان يفرض قطعية نزع

من الجبر واستلزم بعض الحكام على بعض ولا محل للفساد وهو لازم المحال في الواقع
لما عرفت من ملازمة لازم محل الغصب لذاته فتدبر ثم انهم اختلفوا ايضا في تحقق المجتهد
المطلق وهو الذي تأتى منه استخراج كل مسألة شرعية وعينه نظرية فاتاه الاسدي من الشيعة
وصدد الشيخ من الحنفية انكاره ثم على تقدير تحققه اختلفوا في امكان حصول العلم به من نفسه
فضلا عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على تقدير وقوع الجميع اختلفوا في جواز العمل
على طبقه فيما اجتهد فذهب بعضهم الى وجوب اخذه عن المجتهد المطلق وكأنه المتبادر من
تقليد جواز اعتماد المذكور واختلفوا في جواز اخذ مقلد من هذا المتجزي مع تحقق المطلق
واختلفوا ايضا في تحقق المجتهد المطلق فمنهم من قال بجوز وقوعه في بعض الاوقات فيقوم مجتهد
المذهب مقام المتقدمين لقيام مزاولته مقامه ولم يعتبر ذلك الشرط المعتبرة في المطلق وكيفية
قواعد اما من اذا سئل من حادثة تلزم فيها مراجعته نصا اجتهد فيها على مذهبه ورجح
على اصوله ومنهم من يجزئه ان يتأدى في فرض الكفاية بالمجتهد المتقدم وقيل يتأدى به فرض الكفاية
في الفتوى وان لم يتأد به فرض الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوى
يظهر من كلام بعض علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد اجماع في زمن المتأخرين
على انه لا يجوز العمل الا بما اجتهاد اربعة من مجتهدي اليوم القيمة فلو قدر اجتماع في هذا
الزمان وبعده مجتهد الخامس من مجتهدي المتقدمين واجتهد اجتهادا جديدا كان
من اهل البيعة والفضيلة نعم يجوز ان يجتهد في مذهب احدهم بعينه كما في تلفيق ابي حنيفة
فانه اجتهد في مذهبه واستخرج اقوالا وبناء على اصوله وليس في حل من مذهب الحنفي
التخالفة دليل قطعي على صحة مذهبه وليس ايضا لهم على اتفاقوا عليه من خالفوا به اهل
العلم دليل كذلك ولا دليل ايضا على اداء من في جميع تلك المراتب اما ان ظنا فوبا على
التحقيق ينبغي في الحقيقة كل ان يتخير افيه في ثبات مطالبهم الى ان اجتهاد في ان يجتهد
ثم ينظر فيه على ما يرى في تعويل مسألة التجزي وهو المذهب الشهير بين المتأخرين

اكثر المتأخرين بيما اعلم مجتهد الحنفية رحمهم الله على ما عاينا او خبرناه واما
وعلى هذا فيحتمل ان يوجد بما اشتهر عن فقهائه منهم ان فرض صحة التجزي يستلزم
الدور فلا يكون توهما باطلا كما افاده الشيخ البهائي نور الله مرقده في الزبدة بيانه
ان يقال لو لزم من صحة الاجتهاد مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم لجواز
العمل بظنونه ولما المحصور ليتم صحة التجزي في الثاني عندهم ايضا لعدم تحقق
الاجماع القطعي الذي يدعونه في المطلق وعلى اعتمادهم كما مر في التجزي لانفاقا نافع
ان لا يعلم التجزي ان ظنونه موجبة للعلم المذكور ولم يعلم ان ظنه في صحة التجزي لحوقه
بالاجتهاد المطلق موجبا للعلم لجواز العمل بمقتضاه وبالعكس بيقا اخر حصول العلم
التجزي ان ظنونه في المسايل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه في مسئلة التجزي تتبع
وبالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا ويخفى ايضا ان ما اعتمد عليه بعض الفضلاء
في اثباته من ان التجزي اذا اطلع عليه دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
في تلك المسئلة وعدم عليه بادائه غيرها وسيظهر فيما يمكن دفعه بان مساواة
المجتهد المطلق فيها انما تنفع اذا كان حجية اجتهاد المجتهد المطلق مسئلة لا ملزوم
ولم يقم فيه شيء اخر وهو باطل عند القائلين به ايضا اذ فرعوه على ما ادعوه من اجماع
الامة عليه وصرح محققهم بانه ليس عليه دليل قطعي غيره ومعلوم عدم تحقق الاجماع
المدعى في التجزي فتامل ثم اعلم ان فتح باب الاجتهاد بانفاقا اولى باكياء من اهل البيت
انا وقع من جانب الخواص الذين كانوا لم يرضوا بامر الله تعالى بدوا ونص نبيه صلى الله عليه وآله
من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلام والتمسك بذيلهم واستعدام الاحكام منهم مع
علمهم بعلمهم الجم حبا للرياسة وطمعا في زخارف السفلة منهم كشيخهم كانوا يبنون
عليه بعض فعالهم واحكامهم وفتاويهم في الحوادث والوقايع التي تمس الحاجة اليها بد
بشبه لتحتج فيها عليهم بتلك المحاورة وعرفها القدر الى النظر فيما اراحتاجهم اليه بحض

بيان لزوم الدور على تقدير صحة التجزي على تقدير عدم صحة الاجتهاد

ذكر بعض اجتهاد او اجتهاد وطريقه مقلد منهم

احتمال الوقوع فعادتهم غالبا فيما يرفع اليهم ان يكون لفيه شيء يظن انه لحكم الواقعي
وربما كانوا يرجعون عنه تنبيها لمير المؤمنين عليه السلام على خطائهم كرجوع عمر عن رجمه
الزانية الحاملة الى ان وضعت عليه السلام وهكذا في اكثر كلماتهم المشتهرة بين الجمهور او تنبيها غيره من
كانوا يعتقدونه من اهل العلم كابن عباس وابن مسعود ومن تابعهما من الصحابة والتابعين
ويعلم منه ايضا احيانا اذا نقلوا شيئا يحتجون بها على خطائهم كرجوع
عمر عن القارن في الصداق بتنبيه امرأة اياه على اية النساء وكرجوعه عما حكم به في الفريضة
المشتركة قال صاحب القاموس والمشتركة وتسمى الشركة ذو بطن وام واخوان لام وابن
وام حكم فيها عمر فجعل الثلث الذي خص به الام يجعل الاخوين لام والام شاقا فقالوا
له يا امير المؤمنين هب ان ابانا كان حمارا فاشركنا بتلك الام فما شركه نبيهم صلى الله عليه وآله
فنحن شركة مشتركة وحمارية انتهى وقد يرجعون ويتوقفون على خطائهم لما يحتمل اليهم
لجهم من المساهلة في امر الدين بهذا لما لهم في المشتبهات عليهم وقد قال امير المؤمنين
عليه السلام في خطبة مذكورة في نهج البلاغة بقوله فيا عجبا ومالي لا اعجب من خطأ هذه الفرق
على اختلاف حججها في دينها ولا يقتفون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب
ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر
عندهم ما انكروا ومفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم في المهمات على آرائهم كان كل امرء منهم امام
نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات الخطبة واما ما ذكره من الخلاف
الصريح للكتاب والسنة لصالح ما نفيكم في منع عمر عن احضاره ما امر النبي صلى الله عليه وآله في احتضاره
ان يكتب شيئا لن يضلوا بعده ومنعه متابعة امير المؤمنين عليه السلام له بعد صلى الله عليه وآله ومنعه
فاطمة عليها السلام في فدك بعد ما رضي بها ابو بكر وكتب لها كتابا ما شاهما او لصالح
اخر كمنعه عن التعيين تسعة النساء وتسعة الحج وقوله حي على خير العمل اذ كان يقوله
ثلث كرات في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهن واعاقب عليهن فلم يكن من اجتهاد عمر

فانه

وانما كان الدين عند الله واحدا فيما كانوا عرفوا من احكامه الحكم الواقعي فيه تعالى
بل العالمون بحكم فرعي كيف يكون اجتهاد اذا فقد قوم منهم امثال ذلك اجتهادا امضاه ورضيها
النبي صلى الله عليه وآله فخطأ ومن صلى الله عليه وآله ايضا من جملة المجتهدين ويجوز خطاه كما شرح
الجديد التجويز ومن وافقه بقصب كيف جاز لهم صارت هذه الواقعة فعاروا به حكام منهم
سببا عظيما ومستدا قويا لاجتهاداتهم من تبعهم بعدهم ولذا استحسن الحنفية في حق
الزنجي ما وقع من عمر في احضاء النبي صلى الله عليه وآله نقل ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح
البخاري في باب عرض النبي صلى الله عليه وآله عند كرحديث منع عمر النبي صلى الله عليه وآله عن قوله ائتوني اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن النووي انه قال اتفق العلماء على ان قول
عمر حسبنا كتاب الله من دقة فقهه ودقيق نظره لانه خشي ان كتب اجوبة ربما عجزوا عنها
فاستحق العقوبة لكونها مفضية حاردان يسن بابا للاجتهاد على العلماء انتهى هذا
حال السلف واما الخلف منهم كابي حنيفة واشباهه فاكانوا يتورعون في الاجتهاد
بالنظر في جزئيات مسايل تام ابواب فرع الفقه واستخراج المسايل الغريبة واحكام
الصور النادرة الظهار التجرء في تلك المجاهرة وحتما لعل القوم يا هم من ارباب الراي
واصحاب المقاييس ويعدل الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي في باسناده عن جرير قال
دخلت على ابي حنيفة وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه فقال هذه الكتب كلها في
الطلاق فقال قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا
العدة فقال له وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال له ما تقول في مكاتب كانت
مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين درهما ثم احدث بعجز الرقبة كيف
تجد فقلت عندي بعضها حدثني حماد بن مسلم عن ابراهيم عن علي عليه السلام ان عليا عليه السلام
كان يضرب بالسوط ثلثة وبنصفه وبعضه وبقدادا ثة فقال لي ما الى المسائلك
عن شيء ليس عندي فيها شيء فاتقوا الله جعل الخرج من البحر فقلت ان شاء فليكن بقرة

بيان ان مثل هذا من عدم التعيين ليس من الاجتهاد كما اشتهر

ذكر طائفة من اجتهادات اهل العامة

انكانت علية فلوس اكلناه والا فلا انتهى وهكذا ازداد الناس بعدهم شرقا الى ان وضع
ابواب الاجتهاد وانسد فاشتغلوا بتدوين اصول الفقه وذكر مظان الاجتهاد وكيفية
تحصيل الظن منها فصار المعتبر عندهم من اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل
الاحكام وعليها يعتمدون ويعولون عندها بالادلة الشرعية ومدلولها منحصرا في
وان تشعب بعضها او تفرع عليه غير هما الاول والثاني الكتاب والسنة النبوية المروية
بينهم على تفصيل وشروط بينهم من مصنفاتهم وقد يخصون بها اهل الصحاح والتابعين عندهم
ايضا ممن اعتمدوا على تدوين احاديثهم والثالث الاجماع المعتبر على رأيهم المفيد للقطع
عندهم وهو العمدة بينهم حتى قيل عليه العول اصل الاجتهاد كما مر وهو العمل بظاهر الكتاب
والسنة ايضا قال العضدي في شرح المختصر في ابطال الاستدلال بظاهر القرآن على حجية
الاجماع بقوله لانه انما تفيد بالظاهر انما يثبت بحجية الظاهر ولو سلم لوجب العمل بالدليل
المانع على اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا واد
اعترض عليه الشارح دام ظله في هوامش العدة بان جواز التمسك بظاهر القرآن في مسائل
الاصول الفروع ثابت بسنة مروية من الدين وباجماع خاص معلوم تحققه وافادته القطع
وان لم يعلم حجية كل اجماع انتهى فان قلت كيف يفيد الاجماع مع افادته القطع من مظان
الاجتهاد قلنا قد مر في فيما اشرنا اليه من تعيين المدارك من الكتاب والسنة ان دخوله
في مدارك الاحكام اجتهادية باعتبار افراده المظنونة الوقوع المعلومة الحجية كما
لنقل خبر الواحد عند غير العدل وبعض الحنفية او ما يجري مجراها الرابع القياس
الذي قال من دان به من الناس كافة اهل المشهور وهو ابو حنيفة على ابي في ذمن الصادق
عليه السلام ينتهي ابطاله بما وصل الينا منه عليه السلام في ذلك كما يذكر في الاخبار والآثار وهو
عبارة عن ساواة فرع لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع الجامع فلذا كان
اربعة وكذا اقسام مفصلة بينهم يشرحونها يعولون بها مطلقا وما قالوا على ما يدل

من ظواهر الكتاب المناهية عن اتباعه غير المعلوم المانعة من اتباع الظن وما يقترن
الى انكار كثير من الصحاح كابن عباس وشيخهم كما هو المشهور بينهم الى اجماع الامة
على بطلانه وما الى ظهور كثرة اخطاء الاحكام مع التمادي وتمام الكلام في الخاتمة واما
العمدة في مستند بينهم بعضهم يرونه ظاهرا فيما من الكتاب والسنة الخامس دليل العقل
كاستصحاب والبراءة الاصلية والاحتياط والمصالح المرسلة ونحوها ففي
هذا الخامس يندرج امور كثيرة ستقف على حقيقة معظمها عن قريب هذا هو حكاية
اصول العامة واما الخاصة من مجتهدي علماء الشيعة الامامية رضوان الله عليهم
ان فاقدهم الاثر في اكثر من الثاني اصولي بحسب الظاهر ولكن بالتزام ضروريات من مذهبهم
ودعاية اجراء ما تلقوه من ائمتهم عليهم السلام عليها صارت عمدتهم عن اصولهم امتيازا
كادت تخلب حقيقتها خرجت فصار الكتاب مجموعهم فيه الى التعبيرات الماخوذة عن
المعصومين عليهم السلام والتأويلات الماثورة عن العلماء الراسخين عنهم كابا كانه عليكما
وصارت السنة باختبارهم عن اخبارهم واقوالهم وعقائدهم اعتقادهم على رجالها وسؤالهم
اهل الذكر عن تلك الرجال فاخذهم عنهم معانيها مضمونها ومتشابهها محكمها سنة مشمرة
مفيدة خلف عن سلف ثم اضافوا ايضا الى مختارها من الاثار والاخبار المحفوظة
من اهل البيت المترجمين لصاحب الشريعة الموافقين لها في السنة والطريقة اضعاف
مضاعفا فلما يقع واقعة ويسهل استنباط حكمها من جزئياتها وكلياتها وما شذ
ما يحدث حادثة لا يتيسر استخراج الحال عنها عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائي
ره في مسألة الموسى بالوجه في الدراية وما تضمنته كتب الخاصة رضوان الله
عليهم من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام تزيد على ما في الصحاح الستة بكثير كما يظهر
لتتبع احاديث الطريقين وقد روى راو واحد وهو ابان بن تغلب عن مام واحد
اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال

بيان طرق المتأخرين من علماء الامامية رضوان الله عليهم في الاجتهاد

انتهى هذا ولكن اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة بينهم مخالفا
لقدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع الرسم المستحي كما لا يخفى وعذرهم في ذلك على
ما يظهر من كلمات المتأخرين انهم كانوا يستغنون عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة
على صدق الخبر وان اشتمل طريقه على ضعف فلما اندثرت تلك القرائن اضطر المتأخرون
الى تمييز الصالح من الريب والبعيد عن الشك ثم قال وهو يكاد يعلم وجود هذا
او صلح قبل زمن العلامة او من السيد كمال الدين طاب ثراه واذا اطلقت الصحة
في كلام من تقدم فمرادهم منها الشهرة والصدق انتهى وقال الشيخ البهائي في مشرق
الشمسين بعد ذكر ما يقرب من ذلك في عدهم عن اتباع هذا انه صلوح ثم انهم
اعلى الله مقامهم ربما يكتفون بطريقة القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل الشاهين
كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون الا عن عدل ثقة
بصرة بل يصفون بعض الاحاديث التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي
بالصحة نظرا الى اندراجهم فيما اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة في
المختلف حيث قال الطريق الصدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح وان كان في طريقه
ابان بن عثمان مستندا في ذلك ابن ابي عمير الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وقد جرى
شيخنا الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايضا كما وصف في بحث القراءة من
الشرح حديث الحسين بن مجبوب عن غير واحد بالصحة واشال ذلك في كلامه كثيرة فلا
تغفل انتهى واما الاجماع فاشتراطهم فيه دخول المعصوم او ما يقرب منه صار من
الجلي الذي لا ريب فيه فلم يبق الا الاجماعات المختلفة المتداولة بين العامة فانه
غير خفي عليهم فلنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل لهم بحدس قوي في كثير منها من جهة
التواتر عن ائمتهم عليهم السلام ولهذا البحث زيادة توضيح وتفصيل يجيء في مقام آخر انشاء
الله تعالى واما القياس عندهم فاقسام من الاجتهاد عزا الائمة عليهم السلام النهي

عن استعماله قال المحقق الحلي في مسألة اصول المعتبر بعد تعديد الوجوه بما يشمل
القياس فان قيل لم لا يجوز على هذا ان يكون لهذه الامة مزية من جهة الاجتهاد قلنا الاجتهاد مشترك
لكن فيها ابهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثنى القياس كما مر هل
الاجتهاد في تحصيل الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس تبقى والشهور
بينهم ان اباالحسن الجنيد من قدمائهم كان يعمل به لكن قيل ايضا انه رجع عنه اخيرا
نعم رجح منهم قديما طريقا او دلالة ومنصوص العلة اعتمادا من تحقيقهم انها
ليست منه وان ادخلها العامة في اقسامه واكثر ما ورد في الخاص من قبيل القياس عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وعن امير المؤمنين عليه السلام يحمل الخاصة على اجلى الامرين من المذكورين
واما دليل العقل فقد حصره بعض مصنفي الاصول منهم في احد امرين استصحاب
بعضهم فيهم اليه من الاخر وعبر عن الجميع بدليل العقل فينبغي ان نتصور ان دليل العقل
كيف يصور بان يعد من جملة الادلة الشرعية ثم الشرع في تفصيلها فنقول انا المراد
من دليل العقل هنا ما اعتمد العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعي يجب ان يكون على طبقه
وان لم يقع عليه شيء من الادلة السابقة فهذا الاعتبار يكون شرعيا ايضا وقد عد منه
المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين من دون الوديعة وحرمة
الظلم واستحباب الارحاض ومحو ذلك الا ان المحقق قد توقف في الذريعة في اثبات اباحة
ما لم يرد شرع بعدم اباحته للمضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب انما يعلم
انتفاء ذلك العقاب السمعي الذي يجب الاذن به لو كان ثابتا انتهى ووجه ان علم
منه تعالى بوجوب اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعالى بالقبيح وهو منفي عنه تعالى بالادلة
الدينية فهنا دقيقة ينبغي التنبيه عليها للبصيرة في المباحث الآتية الا ولا ان
المكرين للحق في التبعيد العقليين كالاشاعرة من العامة وبعض متكلمي اصحابنا
بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه فان اثبات حكم شرعي بالعقل اعتراف

نصور ان دليل العقل كيف يجعل من المدارك الشرعية

اشكال في عد كثير من الدلايل المدارك الشرعية

علم

بحسب هذا التحقيق مع انا لو قنا منع خلو الثانية اثبات الحكم الشرعي بالعقل ومنع
على اثبات ان ترتب القبح العقلي مثلا كما انه ملزوم في العقل عاقبا فكذا في الشرع
سار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق الذي هو الحق الخالي من العلاء ويدل عليه
ظاهر قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان نفي الملازمة بالمقارنة مغني
في انه لم يقل باحد تكليف احد بعد بعثة الرسل اليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حي عن بينة الثالث ان حكم العقل ان الحكم الشرعي في المسئلة الفلانية يجب ان يكون
هكذا انما يتصور اذا افاد الدليل ظنا او قال بعض من هذه الادلة بل كل الاربعة
والمصالح المرسلة وان لم يعد في ذلك ولكن بعضا اخر منها كاصالة النفي
وما يشبهها مما يستبعد فيها افادة ظن عدم الحكم بل التحقيق ان غاية ما يحصل للعقل
من مثلها الحكم باتطريقا لعلها هو هذا واين ذلك من الحكم الواقعي الذي يطلب حصل
الوجه في تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذا فاعلم ان عمدة دليل
العقل التي اشتهر عنها من جملة الادلة الشرعية اربعة اولها الاستصحاب
اي اثبات ما استصحابا الذي قال بحجته عند الجميع من اعلام الخاصة دون الثاني
والثالث عند جمع اخرون اثر قال ومعه اكثر فقهاء بعض الحنفية على حجيته للجميع
واكثر الحنفية على الثاني خاصة وقد يطلق الاستصحاب على ابقاء الحكم السابق
وبهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد كانا شتبه ذلك على بعض
نقل ان التقاضي البيضاوي وقفا على افاده العلامة الحلي في بحث الطهارة
من القواعد بقوله ولو تيقنهما اي الطهارة والحدث وشك في المتاخر فان لم
يعلم حاله قدر بانها تطهرها ثم استصحبه انتهى كتب بخطه الى العلامة يا مولانا حال
الدين ادام فواضلك انا تمام المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر في اصول
مسئلة اجماعية هي ان الاستصحاب حجة تام يظهر دليل على رفعه وهو ههنا بين حجة

بل يصير خلافه هو الحجة ان تخلف فالظاهر اذا اعتضد دليل صار هو الحجة وهو ظنا
والحالة السابقة على حالة الشك قد انتقض بعضه فان كان متطهرا فقد ظهر انه
احدث حدثا ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث بناء على بقاء
الحدث باصالة الاستصحاب وبطل ان الاستصحاب الاول وان كان محدثا فقد ظهر
ارتفاع حدثه بالطهارة المتاخرة عنه ثم حصل الشك في نقض هذه الطهارة و
الاصل فيها البقاء وكان الواجب على القانون الكلي ان نسير ان يبقى على ما تقدم
انتهى كلامه فاجاب المحقق قدس سره وقد نقل عنه مولانا الشهاب العالم ادام الله
فضايله واسبغ وتجبت من صدور هذا الاعتراض عنه فان العبد استدل بالاصل
بل استدل بقياس مركب من مقدمة ما نعة الخلو المعلوم الاعم عنادية وعملية بين و
تردد ان كان في الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون الطهارة وهي ناقضة
على الحدث والحدث الرافع للطهارة الاولى ويكون الطهارة الثانية بعد وقوع الامر
منها انه صدر عنه طهارة واحدة رافعة للحدث في الحالة الثانية وحدث واحد رافع
للطهارة وامتناع الخلو بين ان يكون السابقة الطهارة الثانية والحدث ظاهر ومنع
ان يكون الطهارة السابقة والا كانت طهارة عقيب طهارة فلا تكون رافعة للحدث وذلك
يكون السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث فالطهارة الثانية متاخرة عنه رافعة
طهارة واحدة رافعة للحدث فاما امتنع تقدمها على الحدث وجب تاخرها عنه وان كان
في الحالة السابقة محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق الحدث والطهارة والاولى
صح وان كان حدث غير حدث فلم يكن رافعا للطهارة والتقدير انها الصادر حدث
واحد رافع للطهارة فتعين ان يكون السابق هو الطهارة والمتاخر الحدث فيكون محدثا
فقد ثبت انه في هذه الحالة متطهر فالحكم في الحالة الثانية ولهذا الدليل بانه استصحاب
والعبد انما قال استصحابا على الحكاية انتهى كلام العلامة وما وقفا القاضي البيضاوي

على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق الاسترابادي في الفوائد
اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاقنا وان ترتب القول باعتبارهما من بعض
الدين حديثا اتفاقيا بيننا وبين المخالفين وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى
ان يجئ صلى الله عليه وآله بنسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل ان
الرجل كان حرا وكونه زوج امرأة وكونه عبدا لرجل اخر وكونه على وضوء وكون
ثوبه طاهرا او نجسا وكون الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان
مشغولة بصلوة او طواف الى ان يوجد شئ جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور
ثم ذلك الشئ قد يكون شهادة عدلين وقد يكون قول المجتهد المسلم او من في حكمه
وقد يكون قول المحصل المسلم او من في حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح و
في سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور المحسوسة انتهى والثاني البراءة الاصلية
ويقال لها اصالة النفي وهي غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق
بينهما بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرون من الخاصة ان المحقق
رجح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الادلة الشرعية يجب ابقاء
الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد يرجح عن جواز التمسك بها فيما يعم
به البلوى على ما يظهر مما يأتي الكلام المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره
ان يقال ان الغالب فيما لم تعم به البلوى انه لو كان لحكم الشرع لنقل الينا واشتهر فيكون من عدم وجدان
حكم فيه بعد الفحص الكامل فيما يعم به البلوى وقد يخفى انه يرجح هذا الوصل الى
اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم دليل شرعي لحكم عند المجتهد بعد
تفتيشه مدة شرعا لعدم الحكم والمحقق الحلي في اول كلامه مفيدا لما هو المقصود
في هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع
حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لا كان
حكما شرعيا

ذلك الحكم ثابتا لكنا عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل
الا ببيان مقدمتين احديهما انه لو دل دليل شرعي على ثبوت حكم شرعي
الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه الثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا لدل
عليه احد تلك الادلة الثانية لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بالا طريق للمكلف الى
العلم به وهو تكليف بالا يطاق ولو كان عليه دلالة غير تلك الادلة فاما كانت
ادلة الشرع منحصرة فيها كما بينا الخصماء الاحكام في تلك الادلة وعند هذا يتم
كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادي الاستصحاب شيء قد يكون
وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه شأنه وقد يكون في مرتبة فعل وجودي وعدم
مثله وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة
الاصلية في المقامين وانا ابطلنا جواز التمسك بها بعلمنا بانه تعالى اكمل دينا
وعلمنا بان كل ما فيه يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة او يخاصم فيه اثنان ورد
فيه خطاب قطعي منه تعالى او عن معارض معادل وعلمنا بان كل ما جاء به نبينا
صلى الله عليه وآله مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام وعلمنا بانهم لم يرخصوا في التمسك
بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي عدد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل
لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه
في اكثر احكام غير منحصر في هذين المقامين بل قد يكون في استحباب فعل وعدمه وكراهة
فعل وعدمها بل في اباحة فعل وعدمها ايضا وبالجملة يجري ذلك الاشياء في جميع
الاحكام الخمسة فيلزم من كون البراءة مفيدة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها في كل
من هذه الصور جانب العدم وقد مر ان اشاعة الى انها ليست مفيدة لحكم اصلا نعم
غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على الجملة ولا يخفى ما فيه بان الحكم الواقعي
انما هو العدم ولو فرض حصول ظن في بعض الصور بهذا الحكم فقد مر ان اشاعة الى انه بعد

الاشتباه ظ

البراءة

لك معنى يظهر انه ليس فيها بل هو من مدلك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل
اخر عندهم يعترفون عنه بان علم مدلك شرعي للحكم عند المجتهد بعد تفتيشه لذلك شرعا
لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال الاستصحاب النافي بالاثبات ايضا في موضع
طرأت فيه حالة لم تعلم شمول الحكم اذ قد لها والحاصل ان هذه الاوصاف واعلى حالها
ليست امارة في نفسها لشيء فعلى تقدير التنزل وتسليم حقيتها او جميعها ايضا يجب ان
يكون حجة اصلية فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم اجراء الدليل المطلوب اصلا بعد
فيها بل ينبغي لنا القيام فان التعرض في ابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها تلك
الدليل يقتضي التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا على مرتبة هذا التنزل
ايضا وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى انه يجب ان يتحقق على هذا التقدير
ايضا بعض علم تحقق معارضها ولو كان في غاية الضعف فان وجود اصل المعارض
كاف لاستقلاله حكما فلا يتصور ان يفيد ظننا بعدم الحكم وهذا ظاهر لا يخفى
ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة في المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو كان
قويا ايضا كما يظهر بالتتبع وايضا كثيرا ما يتمسك بها في مقابل من تمسك في اثبات
الاحتياط كما في مسئلة قدر كفارة الشيخ والشيخة اذا افطرا للشفقة هل هو مد
او مدان ذهب الشيخ رحمه الى المدين محتجا بالاحتياط وافتى العلامة بالمد متمسكا
بالبراءة في مقابل الاحتياط المذكور ونحن ايضا يمكننا ان نتمسك بالاحتياط في مقابل
البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة وستة ارطال
رجح الستة بالاحتياط على الاربعة المعافقة للبراءة وكما في مسئلة قضاء صوم
السبعة بدل الهدي هل يجب على ولي المكلف الذي مات قبل صومها مع العقل عليه
ام لا رجح الوجوب على نفيه الموافق لما ذهب اليه المصنف قدس سره متمسكا بالاحتياط
في مقابل البراءة والتحقيق في هذا ان الاحتياط المذكور ايضا لا يوجب ظننا بالحكم

بالغاية ما يفيد هم طريقة العلامة غير فعلى تقدير صحة الاحتياط ايضا يكون اثبات حكم
كنجس بالبراءة فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل الاحتياط
خصوصا بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا اذ قد تقول ثم اعلم انهم قد تمسكوا في
باب الخمس وغيره اصالة البراءة كقولهم ان اصل عدم الخراج واجب والذبح غير واجب
وان اصل عدم بلوغ الماء كرا وان اصل صحة البيع وان اصل صحة تصرفات المسلم وامثال
ذلك فالضابط فيها ان لم يقع شيء منها الا فيما لا مستند من كتاب او سنة او غيرهما
مجريا فهو حسن كما ان القواعد الكلية الملتقاة من الشارع يجب ان تؤخذ كلية الا ان يظهر لها
مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وقولهم لا تنقض اليقين
ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم
كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فقد عمها
بعض المجتهدين فزعم انها قواعد كلية باستقراء غير تام لاحكام جزئياتها او
ياخذون ظاهر هاتم يرون التخصيص ثم يضعونها في القياس لاثبات
حكم موضع القضية الكلية فيتجون منه نتيجة فيعارضون بها روايات صحيحة صريحة في
التخصيص كما في مسئلة الحيض هل يجامع الحرام او ذهب الحاكم السيد المرتضى وابن بابويه
رحمهم الله لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير واكثر الثاني ابن ادريس موافقا
لابن الجنيد واحتج على ما نقل عنه العلامة في المختلف بقياس الشكل الاول تحريم كل حامل
مع رؤية الدم صحيح طلقها اجماعا وكل شيء من الحامل المذكورة بحايض فعارضها ذلك الدليل
الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه شيء من الحامل المذكورة بحايض فعارضها ذلك الدليل
المخصصة فجوابه ان هذه القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات وكيف كان فكل
على هذا اجاب عنه فيه بعد كل الروايات بالمنع عن كون الحايض طلقا ويصح
طلقها ثم قال ولهذا جوزنا الحامل الغايب عن الحيض فعلة ولهذا الخ على ما في التعريفات

التعليقات
بيان حال قبول المعلل بها بنفيهم
من انه مثل المعلل بها بنفيهم
يات
كلام الشيخ في الدين الخ

فان المناط في الكلية وجود تلك الرطوبة او تجويز ملاقاتها الغاسل مع الحيض وكان ذهول
عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين فاراد ايضاح فذكره في الباب على سبيل الاستدراك
للمتن فيرد عليه انه غير حاسم لشرط هذا الباب اذ قيد الملاقاة في التيمم بالبلوة والحيض
فانهم وهنا يناسب ذكره المقام اتصاحب الفوائد ذكر في جملة اغلاط القوم ان كثيرا منهم
زعموا ان قولهم عليهم السلام لا تنقض يقينا بشك ابدا وانما تنقض يقين بيقين اخر جار في نفس
احكامها قال وقد فهمنا انه مخصوص بافعال الانسان واحواله واشباههما من الامور
المخصوصة وذكر ايضا من جملتها انكار منهم ان يتفطنوا بالفرق بين ما علمنا نجاسة شخص
محصور بين شخصين معينين او اشخاص معينة او حرمته ولم نقدر على التمييز بينهما او
بين ما اذا لم نعلم نجاسة شخص او حرمته فاوجبوا حكم الصورة الثانية والاحاديث الواردة
فيها في الصورة الاولى وذكر ايضا من جملتها ان جماعة من ارباب التدقيق زعموا انه اذا علمنا
نجاسة ثوب عند زيد ثم اتى ثوبا فاذا قلعنا بانه اتاها او شهد عندنا شاهدان
عدلان بذلك لم يفد اليقين بيقين وانما جعله الشارع في حكم اليقين وهو شهادة
العدلين في الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول ان على بطلان دقتهم دليلا واضحا
الذي تتبع احاديثنا بعين الاعتبار والتفتيش يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذي عمل
مؤثر في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم كما علمنا فانظر الى احاديث الواردة
في القصارين والجزارين وحديث تطهير الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في ان الحجام
مؤثر في تطهير موضع الحجامة لكونه بتعمد قربة وفعلته مستقيمة ما لم تتبين خلافه
وغير ذلك فان كلا منها خلاف الاصل والدليل الثاني انا قد ما يتم به البلوى فلو كان حكما شرعيا
كان على المكلف فيه مشقة واضحة بين ولم يظهر منهم عليهم السلام ما يدل على التوسعة والله
اعلم بحقايق احكامه وقد بلغني ان جماعة من فحول علمائهم الورعين يعبرون الثياب النجسة
للقصارين ثم يرجعون فيها ومن المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة فيها مفسدة

دون

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوائد في جملة اغلاط القوم

ذكر بعض اغراض المصنف على ما ذكره صاحب الفوائد

وذكر ايضا من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلام كل شئ طاهر حتى يستيقن انه
قذر يعم صورة الجهل بالحكم الشرعي فاذا علم انه نطفة الغنم طاهرة او نجسة يحكم بطهارتها
ومن المعلوم ان مرادهم عليهم السلام ان كل مشكوك طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء
واللبن والجبن مما لم يتبين الشارع بين فرديه بعلامة تفيد طهارته حتى يعلم انه نجس وكل صنف
فيه حلال وحرام مما لم يتبين الشارع بين فرديه بعلامة تفيد حله حتى يعلم انه حرام فالحرام بعينه قذر
استهوى واعترض على الخبير بعض الفضلاء فقال المسلم اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر
ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي هو ملطخة النجاسة هل
يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط الطهارة او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه
قادر في الجواب قاعدة كلية يرد بها كل جاهل بنجاسة شئ وهي ان كل ما علم نجاسته فهو جاهل بالحكم الشرعي
للجهل بوصول النجاسة وبيانه اذا لم يكن كذلك كالجاهل بنجاسة نطفة الغنم لم يكن قادرا على
ثم قال ايضا فرق بين نطفة الغنم والبول والدم واللحم وغيرها كحكم طاهر فان النطفة ايضا
منها طاهرة كنطفة فرد ذي النفس ومنها نجسة ومن الجهل حكم بالطهارة فيما اذا وقع الشك في
بول الفرس او طاهر او نجس وحكم بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في اللبن والجبن
انتهى فاقول ثم ان بعضا من ارباب التدقيق من المجتهدين ابى عن هذا وزعم في اجتهاده انهم
عن مثل ذلك لا يسئلون ايضا فيدخل بعض الاحكام الشرعية على المسايل الطبيعية او الوهمية
ويحتاج على طهارة في مثل ذلك تحقيقا كما في مسئلة تطهير الاواني المتخذة من الجلود النجسة بالدبغ
بضمهم على تركب الجسم من اجزاء الاواني تتخلل فيها منافذ الماء يتخلل فيها فيطهرها
وكما في مسئلة طهارة الكلب والخنزير اذا صار ملحا بوقوعهما في الملاحة وطهارة العذرة اذا
تراكم الرماد والدخان على صاحب التوضيح فيها على عدم اشتراط الانجماد وعلم بقائها
كما هو مذهب النظام وكما في مسئلة انضمام الست الخمر الواقعة طبعا والى الشيعة
الثالثة مرة في الزكوة علة على اتحاد المادة في الصرة الجديدة ولزوم اتحاد المقبوض عند اتحاد

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوائد في المسايل الطبيعية فانه نفيس

الطبيعة الصادرة عن الصوت الخفية وكما في مسئلة وجوب قدر العصر المضروب بعد صيرورة
ظل الشئ مثليه قال الصاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يبتني على ان الذات هل هي متساوية
اختلفوا فيها بالعرض او الكل ذهب الجبائيان واختاره كذهب الحسين فعلى الاول يجب
وعلى الثاني لا يجب لتغير الذات بالعرض وكما في مسئلة استحقاق الاجرة على الولي في العين التالفة
عند الغير من غير تفريط قال في التحقيق انه هل هو لعلة معنوية المنفعة الحاصلة للمتصرف
كقول البصريين ابي بكر ومن تبعه من المعتزلة باحتباس الباقي الى المؤدى او لعلة عامية كما قال الكرخي
ومن تبعه الاستغناء الباقي عن المؤدى من المعتزلة فعلى الاول تقع الاجارة على حكم كما هو الله
تعالى بفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام الانتفاع بالعين فتحقق الاجرة وعلى الثاني
ان قلنا الاقامة تحدث على ملك المالك باستيلاء احتمال استحقاق الاجرة له وان قلنا في ملكه العوض وبدله
نيابة عن بدل ما فات كالوكيل بالبيع يقبض الثمن لعدم وصوله اليه في المعاوضة فله
يستحق تسليم العوض الا بتسليم الشخص وقبوضها بعد وجودها وان قلنا الاقامة تحدث على ملك
العامل او تنتقل من الى الملك ليقع العامل ويتملكه والانتقال على موجود فلا يستحق العامل اجرا
وكما في مسئلة الوصية للملكة لو رجع هل يقترفها رعاية تالف القرابة فيفضل الزوج من
الزوجين على الاخ من الام كما في الميراث ام لا وفي تحقيقها على التحقيق معنى التشكيك هل هو
باعتبار اجتماع الوصفين العارضين او باعتبار ان نوع قدر هذا ساعد عليه الوقت
من بيان طريقة الجمع بينهما وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاجمال المخل والتفصيل
الممل ويجيء بعض هذه المباحث تفصيلا في محله ان شاء الله تعالى وينبغي ان نختم الكلام
ههنا بوصية جامعة تنفع المناسب نفعا عاما وباب التحري من الطائفتين ان يراعي الاحكام
الشرعية ما تيسر من الاحتياط والمندوب اليه الورع فيختار في المسائل المختلف
فيها مما احتمل بقاء ما يعارضه رواية ولم يرده دراية تحقيقا في حسن الارتياد وان تشابه
وتشهد على صحة الفتاوى والاجتهاد فانه مسلك لا ريب فيه وسبيل لا يشتبه وفقنا الله

الاجماع لغة العزم والاتفاق من اركاب السيئات والتوسط في الشبهات **الاجماع**
هو عبارة عن اجتماع خواطر امة على حكم على امي وعلى حقيقة او حكما وبعبارة اخرى
اتفاق الكل او ما في حكمه من اعيان قوم في امر عقلي او نقلي والمجموث عن اجماعهم المطلوب
معرفة مواقع اتفاقهم بالاستقراء اما العقلاء او ارباب الحل او اهل الملة وجمع منهم
والمشهور في تعريفه عند الاصوليين من العامة او كابن الحاجب في المختصر اجماع المجتهدين
من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر وبعضهم زاد عليه الى انقراض العصر وبعضهم زاد
لم يسبقه خلاف فيه محمد مستفرة وعرفه الغزالي باتفاق امة محمد صلى الله عليه وآله على امر من امور
الدينية والعلة في التهذيب باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وآله على
من الامور والظاهر من عدم اشتمال هذه التعريفات على بعض اشياع من الطوايف
المذكورة ان مضطربهم هذا تحديدا هو حجة في اثبات الاحكام الشرعية فعلى هذا لا يتجه
خروج اجماع اهل البيت عن تعريف ابن الحاجب لكن حجة عنه وكذا خروج اجماع العترة
عن تعريف العامة لان الحاكم لا يتكلف فلا تعتمد ويستحيط بعلم الطوايع على ما يتفوه به
كل واحد منهم وفي تلك التعريفات تفصيلها هنا تطويل بلا طايل واما العمدة هنا
النظر في امور اربعة نتكلم فيها الاول لامكان ثبوته نقلا عن النظام وبعض الشيعة
القول باستحالته سندا بان الاتفاق المذكور دفع التساوي في قتل الحكم اليقيني
انتشارهم في الارض قطارا وما نع عن ذلك عادة بان الاتفاق اما عن قاطع فالعلم
يحيل عدم نقله الينا او عن ظني فيمنع الاتفاق عادة ولو سلم فالقرائح داعية جميع
هذه المقدمات فانها استبعادات لا تفيد امكان حصول العلم به فان المنكر للاجماع
زعموا انه على تقدير ثبوته في نفسه لم يمكن ثبوته عنهم والعلم باتفاقهم قالوا في بيانه ان
العادة قاضية بانه لو اتفق ان ثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب انه حكم في
المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن البعيد في نفوسهم بانهم لو يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل

تعريف الاجماع بانه اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وآله في عصر على امر من الامور الدينية
كلام في بيان ما يجب به العلم من الاجماع وما لا يجب
جامعيته تعريفيا للاجماع

احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم على البعض بل نفيه الموافقة او المخالفة او انقطاع
الطلع بموته فلو يعلم الرجل ما سرة في مطرح او خلوة فلا يعلم الا تراه كذبه في قوله رأى
في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان صدقها قال الكتبة لا يمكن السماع منهم
في آن واحد بل في زمان مطول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الرأي قبل قول
الآخر بعد فلا يتحقق على قول في عمره وقال الغزالي في المحصول انه يصار اليه لما ذكرنا
حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل
الثالث نقل الاجماع الى من يحتج به وقد زعم منكروه انه مستحيل عادة لتوفر الدواعي
العلم به فتعين التواتر ولا يتصور ان يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد جدا
ان يشاهد اهل التواتر في جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعونهم وينقلون لهم الى اهل
التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى ان تصل الينا قال العضدي في شرح المختصر بعد نقل
الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقامين واحد وهو انه تشكيك في مصادمة
الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون
وذلك بشيوعه بينهم ونقل الينا فانقل الينا ينتهي الى الحد الذي ينتهي اليه التواتر ما هو
المتفق في هذا المقام انه يمكن ان يدفع بانا نمنع ان امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها نعلمنا
بالاجماع عليه من جهة علمنا بانه مما تتوفر الدواعي على نقله عادة ومن جهة السماع وتطابق الجماعة
وتتبع الآثار كما هو الظاهر ولهذا اعترض بان فاضلا وافاد فوق هذا الايراد ان هذه
الاخبار آحاد نزيه الوقوع لو بدا لنا فيها من دليل او امارة الضرورة حتى يصادمها والتحقيق ان
المطالب التي كانت من هذا القبيل كوجوب الصلوات الخمس وامثالها ومن النظريات القطعيات مما
يقوم عليه الدليل القطعي فيمكن الاستدلال على الاجماع عليها لكن بطريق النقل والتفحص عن طرق
النقل من حيث انه كانت حقيقة الحكم ظاهرة للعقل بديهة او نظرا وتخفى على مجتهد بحكم العقل انه
لم يخالف احد من المجتهدين قطعا لحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب

لا يحتاج الى الاجماع ولا يجب عنه فيها فامكان اطلاع على الاجماع فيها لا ينفع
في شيء ولا يفيد الظن في الاطلاع اذا كان مراده نفي الاطلاع عن الاجماع المفيد والظن لا يكفي
كذلك ان كانت من المطالب النظرية الغير المتطلع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية وما يستدل عليها
بالاجماع وتحصيل العلم فيها من الاطلاع بالاجماع ولا بالعكس في الحوادث الاطلاع على الاجماع
عليها متعسر بل متعذر خصوصا بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار المسلمين في المشارق
والمغارب بكثرة العلماء والمجتهدين واذ طريق الاطلاع في هذه المطالب منحصر في التفحص التام
الذي لا يخرج عنه احد من المتتبعين في المشارق والمغارب مع علم حفظهم وعدم كذبهم
وضبط التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون تبلغ التسهيلة
التي زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب بانه حكام وقال الفاضل الشيرازي
من ان قلت لو وجد ما يحتج في الاجماع المنعقد او دليل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن
المجتهدين فغير ظاهر لجواز ان يحتج فيه احتمال الكذب في شيء من المواضع انتهى وكلام بعض الاجلة
والتحقيق في هذا المقام ان العبرة في الاجماع ليست بالادلة كما توهم بل الادلة هي المثبتة
وتقدم كما سنوفيه ان ادلة ثبوت حجية الاجماع كلها مبنية على ان اجماع هذه الامة حجة وطريق
اجماع الامم ايضا عليه فان اطلاع على اقوال خواصها وعوامها وحصول العلم باتفاقهم
على حكم كذا بحيث لم يكن بحيث التتبع وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة
على ان العادة تحكم بانه لو كان لقولهم في تلك المسئلة مخالف لظهر وشاع وكان ينقل
الينا وهذه المقدمة يسلمها المنكرين والمتكلمين وانا صوابنا بالقطع ان العادة
وان شاهدنا اهل الاقطار متفاوتة ويستحيل منا في المطالب العقلية كما توهم فانا نستدل
على وقوع الاجماع بعدم العلم بوجود معارضة القرآن قالوا لو قدر وقوعها على المعارضة لعارضوا
ولو عارضوا لنقل الينا تواتر الدواعي وعدم الصارف والعلم بعدم ذلك قطعي كما يدل
القطع بان لا يتفق في احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا

لمانع كعدم المباشرة وقد اذن لنفسه والله شغال الملهاة انتهى ومن هذا القبيل ما نقل
عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لمحمد بن الحنفية ما مضمونه سئل عن دليل على وجود
الله تعالى فقال لو كان الله آخر لظهر منه اثر آخر فان اجماع بعض الطوائف على حكم كاشف
عن معلوم عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب كاجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية
المتعة واجماع الزيدية على عدم الوجوب بالتيمم بلا قرح لقيام ان احتمال ان
المذكورة في محل العلم المذكور فيحل سكوت بعض خاصم عن التصريح او ايجرى مجراه على
الرضاية فهو في حكم الموافق المصرح بين كما اشرنا اليه فتدبر وهذا معنى قولهم العلة
المؤثرة في النهاية في وضع ما من كلام النحاة الذي نا بحجية الاجماع المركب عليها اجرفا قطعيا
وعلم اتفاقا ائمة عليها وجدانيا حصل التسامع وتظافرت انحاء انتهى فرد
ما اورد عليه بعض افاضل من ان كثيرا من مسائل النحو من قبيل المطالب القطعية الفقهية
او النظرية العقلية فلا ينفع دليل الكل فيها وان كانت من قبيل المطالب النقلية العقلية

بيان حجية اجماع العقلاء

فدعواه محل اشكال وادعاء العلم الوجداني فيه مما يضحك منه بعد فتأمل انتهى الرابع
حجيته اما اجماع الطائفة الاولى وهم العقلاء على حكم عقلي فان كان ضروريا او ما يجري مجراه
من النظريات السهلة الحصول كقبح الكذب الضار ولزوم الجود وحسن العدل ونحو الصدق
النافع فليس هذا الاجماع بدليل انما يكون دليلا لو كان الحكم العقل مجرد ملاحظة المكلف
تتبع مجال العقلاء بأنهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر وان كان نظريا مشتبها بشبهات
كثيرة الدوران ونحوها يشبهه فالتحقيق ان اجماعهم عليه حجة قطعية فيثبت الحكم به عند العقل
ولا يحتاج معه الى تجشم مقدمة ثالثة فانه من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن
موافقا لنفس الامر لم يتفق اجماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم و
قرائحهم وعاداتهم التي ترى بسببها اختلافات غريبة بينهم بل ما كان بهذه المرتبة منهم في
بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا على خلافها في نفس الامر وهو يصطلحون عليه

بدون نزاع وجدال مع ان بينهم انبياء وعجبا معصومين عن الخطا فيظهر بذلك ما قال
السيد الشريف في شرح المواقف تبعا لما مر انه بعد نقل دليل الفلاسفة على تعدد الواجب قال
من ان مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الواجب فلو كان هو ان تخرقا صلاحا
جاز ان يكون هناك فلان واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب كالسابح في الماء انتهى
انما هو مجرد احتمال لعدم تمامية ما نقل من الدليل الذي سعة عليه ابداء احتمال لا يقتضيه
امكان وتوهم في نفس الامر مما يلوح من ظاهره او هم اعتقاد والمشرعة المطابق لقوله
غير جار في فلك يسبحون فان سباحة الكواكب في الفلك وجواز الخرق عليها بنا في التعدد
كيف وظاهر هذه الاية وصريح الروايات الاخر يادة عليه حتى انه كاد ان يكون نصا قال
من السيد الدال عليه محكما القرآن ملحقا بانكار الضروريات الدينية فاذكره المحقق الدواني
في الحاشية القديمة بقوله الجواز ان يكون ثانيا بان يفرض ان فلك الخافق حركة الراكد كما يرى
خارج القرية فتحن نمثل واحدا بحيث لا يحتاج الى تشتيت بينها بين الممثل وبين ذلك
الممثل ومثل القرية فحصل ان فلك الكلية في ذلك الممثل وان الفلك الكلي للقرية مثال انتهى محض
تدقيق في مقابل تدقيق المحقق الطوسي احتمال كونها ثانية في مقابلة دليل الفلاسفة على التسعة مع ان كلامه
في الفلك الكلي لا في المطلق ثم انه في نفسه غير تام كما يظهر مما اورد وما علية فلا يقدح في ثبوت

بيان حجية اجماع الملل

السبع واما اجماع الطائفة الثانية وهم ارباب الملل فان كان على امر عقلي صرف دخل
بما يتبين بين علم بالقرائن ونحوها انه ثابت بنبيه ويلحق الذين في زمانهم واخذ نبيهم من
غير تحاشيهم فالظاهر انه حجة وان لم يتفق عنهم بخصوصهم نصرف ذلك وان كان
علما مرئيا صلى او فرعي وله تحكم على شيء ما خوذ من انبيائهم وحجتهم وكتبهم السماوية
كدوران العالم وحدوث الاجسام والثواب والعقاب ونحوها من امور الكون وجواز المعرفة
والاتيان بالعبادات من الفروع فلا شبهة في حجيته والوجه ظاهر واما اجماع الطائفة

بيان اجماع المسلمين على طريق الماضية

الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت غير ملة الاسلام فاجماع اهلها كاليهود
والنصارى على حكم غير منسوخ هو كاجماع اهل الملة لكلهم راسا على حكم منسوخ فهو حجة عليهم
ليزيم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل فاجماع اهلها حجة مطلقا وهذا المقام
هو الذي يحكم فيه الاصوليون اثباتا او نفيا فان الظاهر من العامة وبعض من الشيعة
ما ينقل من الخوارج انكروه والتحقيق في بيان حجيته ان يقال قد دلت البراهين القطعية
على عدم خلو الزمان من معصوم كما تقرر في محله فاذا فرضنا خلو جميع الائمة اتفقوا
على حكم يخالف فلكون المعصوم بينهم وهو اخص من الجميع يجب ان يكون الحكم حقا لعدم
جواز الخطأ عليه وهذا الدليل العقلي هو المعتمد في حجية هذه الخاصة ويدل على حجية اجماع
الطوايف السابقة ايضا كما مر الاشارة اليه قال الشيخ البهائي قدس سره في حواشي الزبدة عند ذكر
تعريف القوم للاجماع المشترط على قولهم من هذه الامة ولو استطنا قولنا من هذه الامة
لم يضر بنا على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم فليس عصمة الامة عن الخطا من خواص
نبينا صلى الله عليه وآله واما العامة فيشكلون الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة الامة عن الخطا
من خواصه صلى الله عليه وآله وخصوا العصمة عن الخطا بهذه الامة فاختص الاجماع الذي هو
حجة بهم واما نحن فلما خصصنا العصمة بالمعصوم في كل زمان فيلزمنا ان قلنا كلام العلامة
في اول كتاب النكاح من القواعد وغيره صريح في ان عصمة الامة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله
قلت الذي نقلته عن والدي قدس الله روحه وهو نقله عن شيخنا المرحوم بهاء الملة والعبادة
ان امتنا صلى الله عليه وآله معصومون عن الخبط والخطإ دون امم الانبياء الباقين فلعله اندفع
اعتراض الشارح المحقق الشيخ علي بما زاده على العلامة عطر الله مرقده انا نخصص العصمة
بامة نبينا صلى الله عليه وآله ونوافق مذهب العامة من عدم خلو عصر من اعصارهم عن المعصوم فان
العلامة لم يقيد عصمتهم كما نهاهم عن الخطا في كلامه على ما نقلناه عن الشارح فلا يلزم
مخالفة ما اجمع عليه العامة انتهى واعلم ان عدم جواز خلو زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل

امة في كل زمان عن الخطا اذ يمكن ان يخص المعصوم في بعض ازمنة السابقة بنبي
ذلك الزمان فيجوز ان يجمع على جميع امته الخطا فعلى هذا يكون عصمة الامة عن الخطا من الخواص
الاضافية لنبينا صلى الله عليه وآله وان لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال ما روي عنه
صلى الله عليه وآله من قوله لا تجتمع امتي على الخطا كما يجيء في جملة دلايلهم النقلية على حجية الاجماع
عن وجوه التخصيص الملفقا فاحفظ هذه الدقيقة فانه توجيه التخصيص عما يحتاج الا
واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول بحجية اجماع امة نبينا
صلى الله عليه وآله واستدلوا عليها بدليل عقلية ونقلية اما العقلية فمنها ما قرره الفاضل تبعا
للحاجبي في شرح مختصره بقولهم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فذلك على امر حجة
فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء والمحققين لا يجمعون على القطع في شرعي
بمجرد تراء الهوى فلان يكون قطعهم الذي عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك
يكون مقتضاه وهو خطأ المخالف قطعا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب
انتهى وذكر نقضا على هذا الدليل وقد فعه بقوله وارد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم
العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى واجماع النصارى على ان عيسى قتل وجوده
ظاهر لكن اجاب اجماع الفلاسفة عن ذلك بقولهم انما يرد نقضا اذا وجد فيما ذكرنا من القيود واستحقاقه ظاهر
انتهى وذكر توهم ورود ورد عليه ودفعه بقوله لا يتأتى على اصل الدليل النكت ان قلتم اجماعهم
على تخطئة المخالف فليكن حجة فقد اتتم الاجماع وان الاجماع وان تقلم الاجماع دل على
نقيض قاطع في تخطئة المخالف فقد اتتم الاجماع بنقيض يوقفه على الاجماع وذلك يحيل
من المصادرة على المطلوب لانا نقول الذي علمنا من الاجماع حجيته الذي يثبت بذلك هو

كذا مع الشيخ البهائي قدس سره في وجوب عصمة كلهم عن الخطا

وجود نقر قاطع دال عليه يوجد صرفة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النقل
سواء قلنا الاجماع حجة لامر او بثبوت هذه الصرفة من الاجماع ودلالتها العادية على حجية
النقل يتوقف على كون الاجماع حجة فاجعلنا وجوده دليلا على حجية الاجماع ويتوقف
على حجيته اي وجوده دوره ظاهرة فان رفع الدور انتهى وانما يحتاج اليه على جميع هذه المذاهب اما
على اصل ابن بقاء المسلم انهم اجمعوا على مخالفة المخالف فلسلم القائل قطع وجزم
فكيف يكون ذلك محصلا للعلم بقطعهم عليها بل غايته ان تعرف اعتقادهم المحتمل للقطع فلا
يبقى بعد التنزل في القطع المذكور والمستدل لا يدعيه وانما يدعي كثيرا على ما هو مخطئة
المخالف فلا يمكن القول بحجيته شرعا لما ثبت انه يجب ان يكون من قائل الكل اجماع
مثل هذا فاصل المطلوب باختصار لم يرجع الى استدلال المشهور المذكور في المختصر
شرح الرد وفيه قال الاستدلال التام للمزين على حجية بانا الاجماع يدل على وجود
دليل قاطع في الحكم المجمع عليه اذ لو لم تقض العادة بتمتنع اجماع شامل على نذور فيكون الحكم
حقا وهو المطلوب بالجواب لم تسلم تقضي العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على ذلك اذا دق
النظر اما في القياس على اجماع الصحابة بعد العلم بوجود الدليل الظاهر فلا انتهى وانما
على رفع النقض فان يقال لا نقض لوادعيت هذه العلاوة انا ايضا اجمعوا على القطع
بخطئة مخالفيهم لكن الدفع غير متجه اذ ينوع من الحكم فانهم فالوجه في هذا المقام عدم
تسليم انفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود والنصارى فان اظهارهم انهم لم يخلوا عن معتقد
للحقية فقط وان كان الوكد منهما على هذا الباطل واما على رفع النقض فان يقال الاجماع
عادة على مثل هذا الاجماع عن وجود نقل متسع في اصل الاجماع المطلوب ايضا بثبوت
فرق كما عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول بهذا مع الرد فيه على امام الحرمين هذا
قد رد ومنها ما قرره ايضا بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان ما يعارض
القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لم تعارض

الاجماع عين دائرة عادة ثم انا اوردنا على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة
انما يلزم المجمعين عدد التواتر فان غيرهم لا يقطع بخطئة مخالفه ولا يتقدم على القاطع
اجماعا فانا جاريا الدليل ناهضة اجماع المسلمين من غير تقييد بهذا الشرط فانهم خطأوا
المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من غير تعرض لعدم التواتر بوان سلم فلا يضرنا
اذ غرضنا حجية الاجماع في الجملة وقد صح على انا كثيرا يستلزم الاجماع كاجماع الصحابة
والتابعين كذلك انتهى وفيه امكان المنع والمناقشة في بعض هذه المذاهب ايضا
فلا تغفل قال بعض افاضل بعد ذكر خلاصة هذين الدليلين مع ما ذكر في ذيل الاول
من دفع التعرض للدلالة وغيرهم فاقول هذا الدليل والفرق هذا التتبع والتفحص
ليس الا من قبيل المطالبات الضعيفة التواردة تكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب التي
يحتاج فيها الى القطع فان العلماء الذين انعقد بهم معلوم لكم لكم الكثرة تعلم دليلا قطعيا
على هذا المطلب الا وهو معظم كالشافعي وابي حنيفة والغزالي والاستاذ ابا اسحق
الاسفرايني وامام الحرمين والقاضي ابا بكر وغيرهم مذكورة في كتبهم مفصلة عنهم في
الكتب المطولة مع ان عدم الوقوف عليها بعد التتبع لا يقبل الدفع فلا يكون ظنية فضلا
عن ان تكون قطعية واما دعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وانه لم ينقل مع نقل
هذه الادلة الضعيفة بعيد غاية البعد فانا ان باعتبار على الحكم المذكور اشتباه
المقولة عنهم هذه الشبهات التي في نظرهم هي البراهين القطعية كافية لحكمهم القطعي
كالحكم وانا قالوا ان اشتباههم يقع في الشبهات ضعيف كيف وقد وقع الاصحاب
هذه الادلة فانا نقول باعتراف الفريقين على ما سلم ولكن المراد من العلماء الصحابة والتابعين
فالظاهر انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف وتعديه على القاطع بل الصلوح الاجماع
والقاطع والظني واشكالها انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الاجماع
والاجتهادات ثم ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عليه السلام استحلوا على المخالف

لكان عدة ما يمكن التشبث فيه هذا المقام لكن التواتر ما وجد انتفاء في نسبة وانما
يقع الخلل في حصول العلم منه فهو حجة على الغير فتامل انتهى واما النظر فيها
وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نولّه ما تولّى ونصله جهنم وساءت مصيرا تقرير انه تعالى اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين
بضم الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيجب ان يتم بما يليق الحرام فالوعيد يجب اتباعه
واعترض عليه بوجوه كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص فيجوز ان يراد بسبيل
الرسول ما في ضمن ما دل عليه بالمطابقة او التضمن او الالتزام ومنها عدم الملازمة
بين تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ووجوب المطلوب لثبوت الواسطة وهي ترك اتباع
ومنها انه يدل على نقيض المطلوب اذ سبيل المؤمنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع
قال السيد الرتضى قدس سره انما تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه ومن يكون باطنه كظاهره
ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم انتهى وبالجملة هذه الآية ليست نصا في المطلوب بل
ما يمكن ان يتمسك فيها الظهور فيرجع الى اثبات اصل كلي بدليل ظني ساقط عند من لم
يجوزه واما عند من جوزه فاثبت القياس الذي من اصوله عندهم بالظواهر كالحجاج
سلك هنا في الاستدلال طريقا اخر قرره العضدي بقوله والتمسك بالظاهر انما يثبت
بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدليل الدال على وجوب اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع
بالم يثبت حجيته الا به فيدور وهذا انتهى ولا يخفى ما فيه من وجوه قد مر بعضها في
مبحث الاجتهاد فتذكر ومنها ما استدل به غيره وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا لتكونوا شهداء على الناس قال الشيخ البهائي في حواشي الزبدة وجه الاستدلال
ان الوسط بمعنى الخيار لما خير في المتفقين على الخطأ او ورد عليه ان المراد بالشهادة
كما قاله المفسرون وهم فيها عدول خيرون فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم في الدنيا لكن
الآية تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في كل ما يقولون مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول

عن اجتهاد وايضا نجوز الخطأ منهم احيانا او عن عمد احيانا فكيف خبرا عن غيرهم ولا يجب
عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول في الحقوق انتهى ومنها ما نقله العلامة في التهذيب
هو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وجه الاستدلال
به ان لام الجنس تفيد الاستغراق فدل على انهم امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر
فلو اجمعوا على خطا كانوا امرين بالمنكر ناهين عن المعروف وهو نقض لمدلول الآية
ورد بان الظاهر بقاء الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى باللام التعريف كما
والمنكر ليدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي وهو قوله صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الخطا
وتقريره بوجهين احدهما انه متواتر معنى لوقوع وقايع كثيرة بمعنى واحد يجتمع امتي
على الضلالة ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يجيء المسيح الدجال
على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية المعزى لك وثانيهما انه ما لم تقم
الامة بالقبول فلو ادعى انه صحيح لمقتضى العادة باستناع الاتفاق على قوله واستحسن الوجه
الاول ورد على الثاني ان قبول الامة له لم يخرجه عن الشذوذ وانكل العلامة في
التهذيب قوله ولا يخفى ان ما قيل من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة
من الدين يمكن ان يكون مبنيا على القطع والتواتر في هذا المجال على حجيته وان كان
حجة في نفسه من غير ضرورة من الدين كما توهم بعضهم وارد عليه انه سفسطة فتامل قال
ثم شاع الاستدلال بالعقليات على الاجماع او نحوه مع انه من المواضع المطلوب فيها
اليقين وجرى الاشاعرة متفقا على عدم جواز الخطا ومنها اليقين اصله قلنا القائل بذلك
افادته اليقين موقوفة على العلم بالوضع والارادة والعلم انما يثبت بنقل اللغة
النحو والصرف فاصلها اثبت بدراية الآحاد كالوضع والثاني سيجيء وعلى تقدير
صحة الرواية يحمل الخطأ على العزم فرعها اثبت باثبت منه وكلاهما ظنيان والثاني
يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والكل جائز والكل

ذكر الادلة العقلية على حجية الاجماع مع الرد وما يمكن ان يرد عليها
بيان نحو الاستدلال بالعقليات على الوصف المتقدم

ويجزم باتفائه ثم بعد الامر بالبحث عن العلم بعدم المعارض العقلي الذي يجب تقديمه
على النقلي الدليل يلزم العمل بهما او بنقيضهما او تقديم الفرع على الاصل لكن علم المعارض
العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود وقد تحقق
ان دلالة الادلة النقلية توقف على امور نظرية فكذلك الدلالة ايضا فليتبه هذا
هو نهاية ما يمكن ان يجاد ويقصد وهم والجواب عن جميع ذلك ظاهر فان كل من
يمكن ان يفيد اليقين بعد العلم بانضمام القرائن الحالية والمقالية كيف وكل شاك في
ان استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول صلى الله عليه وآله كان في معانيها
التي يراد منها الان والتشكيك في ضبط وكذا الشك في صيغة الماضي المضارع والامر
واسم الفاعل وغيرها وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فيمكن ان يفيد
مثل هذه العلوم الحاصلة لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا بالمراد وانا المعارض العقلي
فقد علم انتفاؤه اذا علمنا ان القائل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين
من الدليل النقلي نحو ما يراد فرق بين المطالب العقلية والشرعية فذلك فتوقف
صاحب الواقية في علم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض العقلي توقف
يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره عن المعصوم كذب عقله وعلمنا انتفاء ما
اوهمه العقل بالقرائن الحالية والمقالية يحصل جزما بانه مؤول فنحن نعلم ومعلوم ان للموافق
لنفس الامر حق شبهة في نفس حصول العلم منها بالعقليات التي هي المبادي بالنسبة اليها
كالنصب بقابوجود الصانع وبعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح في قوله وفعله
الموقوف عليها الاستدلال بصدق القائل لها محل توهم ودور لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد
مشاهدة المعجزة او تواترها نجد في انفسنا علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كان
بديهيا او استدلاليا شبيها بقضايا قياساتها معها بدون توقف على شيء منها بحيث
انه حاصل ايضا لمن لم يعرف الصانع وصفاته اصلا وانكاد ذلك يكاد يكون مكابرة فانقل

السيد الشريف في شرح الواقية عن الفخر الرازي من انه جزم بعدم جواز التمسك بها في
ملتقاه قال الا خصا افادتها اليقين في المسائل النقلية كالاجماع وجزاء احاد فهو اتما
هو لفرض جهور الاشاعرة في الجملة كما هو ظاهر وايضا انه قد صرح بالمرة افادتها اليقين في
الاصوليين معا افاده هذا الشرح فاصدار الرد على الفخار اذا قابل بوم الاثنين
في شرح المقاصد فحاصل النقل يجوز ان يكون من الاحاد فلا يحصل هذا الا ظن انما يحصل
الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي العقلي فانها يجب بها تفيد الجزم بعلم المعارض
لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة محتمة او علم بالبديهة او منها استهى ويرفع بانه اراد
تلعيته صدق القائل بدفع الاحتمال المذكور وان من يتتبع علم الكلام يمكن ان يجزم بانه يتحمل
وقوعه او لزوم احد المحالين وقوع المستحيل او كذا لقضا كاذبا فتامل وبالجملة فلم
فضلا انه غاية ما ثبت فيه بعض الاشياء في هذا المقام هو افادة اليقين في غير العقليات
واما انها كالاجماع كما صرح به الفخار الرازي فلم ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يحمل انكاره
والمعتزلة ايضا هنا مع افادة اليقين في العقليات الصرفة الظهر سدادا كل استدلاله
في الشرعيات عليها فتدبر واما اجماع الطائفة الرابعة وهم جمع من اهل الملة واحدة فنقول
هذا الجمع ان اشتمل على قول معصوم فله وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو حجة باجماع
والا فاما سيد رضوان الله عليهم فانما يستدلون باجماعات الطائفة لهذا الوجه قال السيد
قدس سره في الذخيرة ومما يجب على انه حجة الامامية فجميعها انفردت بذلك دون
من الفقهاء هو اجماعهم على ان من اجماعهم حجة قطعية ودلالة مرجبة للعلم فان انضاف
الى ذلك ظاهر كلام الله تعالى او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة
تضاف الى اخرى والا فمتى اجماعهم كذلك فانا نظن ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية
قول الامام الذي يحل العقول على ان كل ذلك لان ليخ منه وانه معصوم يجوز عليه الخطا
في قوله وفعله فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة

كلام مع شارح الوافية

ان حصل الجزم بها في الشرعيات فهو في العقليات بالطريق الاولى

شاعرة

تما

تحرير الحجة الامامية ودفع الشبهات

الواقفة من الفرقة في هذا المقام

في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت التي نص عليها علماء الامامية في كتبهم خاصة دون احدا
ما يكون منعقدا في زمان ظهوره لانهم وان اثنا عشرية يكون منعقدا في زمان الغيبة فالقول
ما يتصور انعقاده حينئذ يشخص المعصوم معلوم كذلك اما الثانية فكيف يتصور مع غيبته وعدم
علم احد بكائنا من كان بعدم جواز شهادة في زمان الغيبة الكبرى حتى على سبيل الندرة ايضا
على ظاهر ما روى عنهم من التوقيع المشتمل على قوله فقد وقعت الغيبة التامة الا من ارتضى
الشاهدة قبل خروج السفياني فهو كذلك ايضا فكيف يمكن الاطلاع على دخوله في ضمن الجمع
الاتفاقي من جميعهم مع انتشارهم في الآفاق قلنا التحقيق ان معنى دخول المعصوم في الاجماع
ليس الا ان قوله يجب ان يكون موافقا لقول المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه في
جملة اشخاصهم لكن نقول ان نعقاد الاجماع في زمان الغيبة يتوقف على دخول
خصوص قول الامام المعصوم في اقوالهم بل انما انعقد على ما يتبع قول غيره من ائمة الماضية
عليهم السلام فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم تجر العادة في تعريفهم الاجماع
الا بقولهم اتفاق العامة ترى انهم لم يقولوا في عصر الغيبة لكان محل لخروج هذه الصورة
بمعونة انها الغرة فهذا ابدا وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قولهم لقولهم بالقرائن
والآثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة يكون دائما على ما ثبت عندهم
من قوله عليه السلام قال الشيخ الطوسي في العدة قوله يتعين لنا قول الامام في اثنين من
الائمة فان نحتاج حينئذ الى عتبار الاجماع فنعلم بالجملة ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى
واما الملازمة على انتفاء فهو لعدم تتبع آثارهم وقد مر الاشارة الى ثبوت علمنا
ببعض انتفاء بعضهم على الطريقة المعهودة وجه ثالث في تذكر فلم نر من هذا التحقيق وجه دفع
ما توهم بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جمع على امر قطع
بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد
يتحقق لان الامام عليه السلام قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشخصا بين هذا الشيعة في كل عصر فهو

كل منهم وبعد الغيبة تمنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذلك قيل ان ضبط الاجماع
انما يتصور حين حضور الامام عليه السلام واما في غيبته فلا يعلم وكذا ما ذكر بعض افاضل العصر
ما ذكره عند من ان الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محال اشكال بقوله واما
ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار دخول المعصوم فيه من حيث
هو مجمع فالاطلاع على الاجماع الجاري اشكال خصوصا في زمن الغيبة فان الطريق
على اقوال الاشاهد بين متعذر فضلا عن غائب غيبة لا يعرف احد شخصه ولا مكانه فكيف
يعرف قوله وكونه داخلا في جملة اقوال الكل كما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره بعض
متأخري اصحابنا من انه يكفي الاطلاع على الاجماع في زمان قريب من زمن الائمة عليهم السلام
كزمان متقدمي اصحابنا فعليه اشكال ايضا لانهم ان عولوا في خصوص قول الامام عليه السلام فلا
للاجماع ولا اثر له وان المطلوب بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به على قوله فاذا حصل
فلا فائدة في قول الآخرين وان لم يعلموا خصوص قوله فقد عاد الصقع
المذكور اذ لا يتبع من العلم بعدم خروج احد من المجتهدين الموجودين في العالم من الكل
حتى يعلم دخول الامام ولا يكفي العلم بتوافق المجتهدين المعلوم الانفكاك فرق بين زوال النائم
وبعده في ذلك اللهم ان يقال انه يكفي علم المتقدمين بكون الامام في جماعة محصورين كاهل
بلد واهل بيته مثلا وان يعلم خصوص قول الامام عليه السلام لكن على ان كل هذه الجماعة
متفقون على قول فحصل العلم بقول الاجماع المصطلح عند الامامية وان صاحبه الى يتتبع عن
هذه الجماعة وح يظهر الفرق بين حال المتقدمين من اصحابنا ومتأخريهم اذ يمكن لكل
بالنسبة الى المتأخرين فتامل وكذا ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع في كلام المتأخرين
من غير تفاوت المتقدمين بين لا يستقيم الا على رأي في معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد
في الذكرى من تسمية الشهرة اجماعا وعدم الظفر بالمخالف فانه مثال لكثرة الاجماع

فى كلام المتقدمين ايضا تشريا نلزمهم بالاجماع احدا ذكرنا ذكرناه
فى بيان امكانه الملزمهم على الاجماع لو شك فى احد وقوعه ولو يتوان فى حجية امثال
ذلك مع علمه العلم بدخول الامام اشكاله وغايته ما ذكر فى بيان حجيتها عدا التهجم او
على الوفاق بفرض دليل ولو ليس من عدم العلم بالدليل عدم الدليل وفيه تامل يخفى
انتهى وايضا ظهر ضعف ما جزم به بعضهم من انه فى زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكان
مخالفا لهم على الامام ان نظرهم نحو يعرفونه ويباحثهم حتى يردهم الى الحق انتهى
ذلك لانا لم نجوز اتفاقهم على امر غير ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف
البعيد الذى اعترف فيه بعض الفضلاء بقوله وبالجملة هذا امر اولى بالمباحث المهمة
للاجماع ولم مسائل امره مختلف فيها هى بمنزلة فروعها فينبغى التنبيه على احوالهم منها
لتكمل البصيرة المطلوب فنقول اولا ومقدمة على اتا نوصلين بعد تقرير مهم الاجماع بانه
وسياقه الكلية دليل حجيته على وجه يوجب الخصائص فيما يأتى ان الحجة هكذا قلعيا واما
بعض اتفاقا الذى فى شمله تقريرهم مع كونه معزا عليه فيما بين بعض قدمائهم
فساعا فتوه الاجماع ايضا توسعا ومن هذا القبيل تسمية المشهور ما يشتهر اعتماد
كما وايضا لما لم تكن تلك اجماعا حجة بالمعنى الذى استعملها فى الاجماع المتقى
وهو ما يكون موجبا للعلم اليقينى احتاجوا الى توسع فى لفظ الحجة ايضا فاستعملوها
فى معنى مطلق الدليل الشامل للظنى المستعمل فى الفقهيات بينهم وبالجملة كل مسئلة وضعوها
الاجماع ومحملها الحجة الجماعية او سببية تحمل باعتبار معنييها فى بادى النظر الاربعة
احتمالات اما ان يكون المراد فى كل منها معناه الحقيقى او معناه المجازى او فى الموضع
الحقيقى وفى المحل المجازى او العكس فلا طريق لعدم التصريح بمقاصدهم عند استعمالاته
هذين اللفظين الا دوران بمشتبه الامر على احد المحتملين فيكون ان يقعوا فى النزاعات

اللفظية

اللفظية فاردنا تشويا المقصود فى مواقع الاشتباه توضيحا للمرام وتنبيها على مزالق
الاقدام فنقول من المسائل المختلف فى المشهور انه اجماع المنقول بخبر الواحد هل هو
حجة ام لا قال المنكر حجيته انه لا يفيد العلم وبعض الحنفية والمراد باجماع هنا الاجماع القطعى
بالطرق الدليل المعول به فى الفقهيات والمعتمد فى حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن قطعيا فهو من الخبر
الواحد فانه اشتراكهما تابت بالبديهة يجب العلم به كل عاقل والمنكرون تشبثوا باثبات اصل
بالظاهر واجيب بانه اما امكان اثبات السنة وهو اعظم الاصول بالظاهر فالمنع فاثبات
الاجماع به ويمكن ان انه الظاهر من دليل المنكرين انهم يمنعون حجية القطعية الدلالة كما هو المشهور
لشيوع استعمال هذا السياق فى امثال الانكار بثبوت حجية الاجماع القطعى بالخبر الواحد وقال
انا لا نرى هنا ان نفى قطعيته يخ ويقابل الجواب يكون النزاع لفظيا ثم على تقدير كونه معنويا
يمكن الجواب بانه ان اردتم باثبات الاجماع اثبات القطعى فنمنع ونزاع وان اردتم الظنى فانكاره مكابرة
فان الظاهر امارة البتة والامارة مرجع شرعى تفيد الظن البتة بالبديهة وقد عورض
بقوله صلى الله عليه وآله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة وفائدة الظن بحجية ان يكون محكوما به قال الشهيد
فى شرح المختصر وقد تمسك افادة الظن بعد الاجماع على اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ البهائى
فى حواشى الزبدة بتشاهد هذا الكلام بعجب ان الاجماع الواحد على هذا الوجه المستعمل فى حجية
احتجوا واستدل به المنكرون لحجية الاجماع والعلم به كما تقرر من اطلاع الجم الكثير والجم
الغفير وقال بعض الفضلاء القائلين بحجية الخبر الواحد والحق الترقف فى اجماع المنقول بخبر
الواحد لما عرفت من عدم الاطلاع على ما يدل استنادا الى الاصل حتى فان اطلاعهم من حال الندماء كما
المرتضى والشيخ وغيرهما الحلى واجماعهم على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة
وان فى ذلك الغنية على المرجح فكيف الوثوق باجماعات الواقعة فى كلامهم وفيه ما لا يخفى فان الكلام
فى هذا المقام مبنى على فرض حصول الاجماع من احد الطرق فنقول ونقله اليه اذ لولا ذلك لما اشترط هذا
النقل على تقدير وقوع مشتبه هذا الاجماع او مستند الحكم فيه تفيد فى حجية الخبر الواحد فكيف يتوقف

حجيته

ذكرنا قال للحجة الاجماع يجب عليه

نعم لو كان هذه المضايقة من المجوز العوام لم يجز الواحد كما لسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما الحاكم
لها وجه لكن لم نعلم لهم دليلا احتجاجات السيد قد مرت على ان حكاية الخلاف فيها على نقل
اجماع الطائفة يدل على ان المعصوم ايضا كذلك فضلا عن غيره من ادلة كاشفة وايضا قد ظهر مما سبق
ان اجماع الطائفة حجة وهو يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند السيد ومن تبعه وبين
ان قطعية عندهم باعتبار القطع بدخول قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا
الاتفاق من هذه الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق قد يقوى وقال الشيخ البهائي قدس سره
حداشي الزبدة عند نقل قول المحقق والبعض المفيد بحجية المنقول بالتواتر دون الآحاد وان
على ان كلا منهما حجة وان كان المتواتر قوى في نفسه قلت ولجمع المقوم في هذا المقام بحث وهو
انهم مطبقون على انه يثبت بالتواتر ما كان محسوسا والاجماع نظير الاداء روساء المذهب
على حكم واذعانهم وتلقيهم بالقبول وهذا الاذعان غير محسوس اذ ما الحس يدرك واحدا واحدا منهم اذ لا
بعد الاذعر وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن به في الواقع لاحتمال التقية
والكذب عند بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لكنه صالح بمعاونة الثاني لصلاحية العدالة فقد ظهر
مما تلونا علينا ان تقييم الشهيد لتعيين الاجماع الذي قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن
السداد وكذا قول بعض المتكلمين بان القطع بحجية العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حد
قال وقد تبين انتفاء ما يحكى عن ابن زهرة من ان هذا التعريف للاجماع انما هو موضع على مذاهب المتكلمين
لحصول العلم بقول المعصوم في بعض ما تضمنه وقد عرفت ما فيه نعم ما ذكره من ان الاجماع عبارة
عن حقيقة من تعلم اقوالهم لو انهم كانوا نقلوا فانه شبيه في كونه محسوسا او نزيد ما قرأن العلم
القطعي بقول الامام عليه السلام حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية على حجية
شاذ وليس سبب العلم الا التواتر وهو ظاهر فيستلزم ذلك ان يكون الاجماع المنقول بالتواتر
اما اصحابنا فانهم في البحث عن اجماع اهل المدينة الطيبة من الصحابة والتابعين هل هو حجة
ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اذ لو كان دليل ظني يفرق لما التزم من مذهب اهل المدينة

على الاول

على الاول فقد يحكى على القول الثاني ويقدم بعضهم مذهب على تقديم روايتهم وبعضهم على حجية اجماعهم على
المتعارف المستمر كما ذكر ذلك والتحقيق ان الاقامة قال الاصفهاني في التشبيه باجماع اهل المدينة ليس بحجة لانهم
بعض المؤمنين ولان المعصوم انما يكون فيهم لم يعتد بقولهم والتحقيق في قوله ما ذكر وجهه مالك
بقوله لانه المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد تدل على المطلوب بما قرناه وانفي دلالته
ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمانه وعدم عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كون بعض المؤمنين كذلك
عدم اتصافهم على معصوم انما ينفي حجية القطعية والظنية المبنية على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه
الادلة من قول الرسول وفعله كما هو المتبادر على ما قرره العضدي فتأمل ثم لا يخفى ان هذا الاتفاق
بعينه يجري في حجية اجماع اهل البيت عليهم السلام ايضا على فرض عدم عصمتهم كما هو نهم العام فتفهم
المقام لحجية اجماعهم مطلقا الظاهر في علم حجية الظنية ايضا كانه مبني على التعصب فان قيل
يمكن ان يكون مذهبهم في هذا المقام الرد على من جعل الخاصة مسألة هنا وهو حجية اجماع
القطعية ولذا لم يتعرضوا الى بيان حجية اجماع الظنية مثل ما ذكروا في بيان حجية اجماع اهل
المدينة وانت فاذا نظرا انهم لم ينكروا ان اجماعهم على حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا
الظاهر ان الخاصة عقدوا هذه المسألة لتتميم الاصولية واستدلوا عليها ردا عليهم
العكس وانهم هنا ليسوا بصدد اثبات حجية القطعية اذ من قول كل منهم حجة قطعية عندهم
بالدليل الدال على عصمتهم المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاج الى اثبات حجية اجماعهم
هنا على حدة وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه المسألة بنقل روايات المخالفين الواردة
في تطهيرهم على طبق التنزيل ويزيد ذلك تزيينا ان نظم في هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة لهم
واكتفاؤهم في حاصل نتيجة الدليل بترجمة فهم عليهم السلام اعرف بالاحكام وابعد عن الخطأ
من سواهم واحق باتقفاء اثرهم والله اعلم قال الشيخ البهائي قدس سره في حواشي الزبدة
بحثنا في هذه المسألة مع المخالفين انما هو على سبيل المماشاة معهم فانا نقول اهل البيت
عليهم السلام عرفوا الحجة والله فعلنا انهم معصومون عن الخطأ فلا يقولون عن اجتهاد فنظر ان

الخاصة فانما يثبتون هنا حجية الظنية وان وجد الاجماع المقابل للعامة في هذه المسئلة
فلو كان المراد العامة في هذا المقام نفي حجية القطعية او الظنية ايضا كما توهم الموجد لكان
النزاع لفظيا فثبتوا انتم تعتبرا ونفوا هم حجيته مطلقا ولم يلتفتوا الى اتفاقهم في شيء
حجية اجماع اهل المدينة ونحن نثبت حجية اجماعهم ايضا بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة

ومنها عدم الخلاف لاجماع مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم
القدح في الحجية بمعلومية كونه دليلا ظنيا وان نفي كونه قطعيا كما في المسئلة الآتية مستندا
بدلالته على وجود راجح او قاطع والموانع لا بعد فيها بالنظر الى من لم يشترط القطع في الدليل
والكثير الراجح كالكثير جدا واما من الزم القطع منهم كالسيد المرتضى قدس سره فحيث
تمسك في مسئلة اجماع العلماء بقرب وجود مخالف منهم اعتذر بتعذر اجماعهم عليه وشذوذه
عند اخراجه كما فعله في كثير من مسائل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابي علي ابن الجبائي وزيد بن اسلم
ما روي في باب الخنثى والحديث من الكافي عن عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث الربا
بعد ذكر وجوه من المرجحات بين الروايتين الحاكمين من اصحابنا بين رجلين تنازعا في دين
او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة اكان ذلك حكما به الجبت عليه ام لا فقال
فيؤخذ به من حكمنا ويترك ما شاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه

ومنها هل يجب مستند الاجماع او لا فالمذهب المنصور انه لا يجب بل يسوغ الاستناد الى اجماع
على حكم مادة بدون دليل وتوهم كونه معارضا بما دل على الغاية مدفوع بان الغاية سقوط
البحث وحرمة الخلاف وايضا يوجب هذا التوهم ان يكون ما عن غير دليل البتة وخلاف معلوم
قطعا ووقوع العامة على هذه المسئلة انه هل يجوز مستنده باقيا ام لا وعلى جواز فهل
واقع ام لا قطع الحاجبي الاول ورجح الثاني في المسئلة الثانية تمسكا باشتهار العضدي
بقوله كالعامة ابو بكر اجمع عليها بقيا سها على امامته في الصلاة فقيل له رضيك بامرديننا
افلا نرضاك لدنيانا وكجريم شحم الخنزير قياسا على لحمه واراقة نحو الشيخ اذا وقع

فيها فان قياسا على السمن فاسد لما قرر وكخمار بالخمر فانه باشتد على ما في السلم با
حيث قال الخامر بكر وفاسكر هذا وهذا فتر فقاد عليه حد المقر وانتهى
وانما يجيء بناء شيء من ذلك مسئلة على القياس ممنوع بل الظاهر في المسئلة الاخيرة وجود نص
شامل لمحل قوله واستعمال القياس في الامرين من علي عليه السلام فراره ومحمول على نوع ما شاع استغفر الله
منهم ونحو كيف وقد روى عنه عليه السلام انه ان يفتح جراثيم جهنم فليقل في الحد بادي ثم كيف
وقد انكر الخفية في الحدود مع انا باحنيفة ربيل القياس وان دعوى اجماع الامة
على الاول ممنوعة بنقل خلاف اعاظم من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انهم
بايعوا ابا بكر من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ثمانية عشر رجلا وكانوا افضلهم على ما ادعى
وابو ذر وسلمان والمقداد وعمار وخالد بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمي وابي بن كعب
وخزيمة ذو الشهادتين وابو الهيثم التيهاني وسهل بن حنيف وعثمان بن حنيف وابو ايوب
الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري وحذيفة اليماني وسعد بن عبادة وقيس بن سعد بن
عبادة العباس رضي الله عنهم اجمعين بناء على ان اجماع المذكور على القياس مردود لا يضر بحقيقة هذا
النوع من الكلام لان دعوته فيه عندهم فانه سيأتي ان الصحيح عندنا في باب ما روى المشهورين
الخاصة انه صلى الله عليه وآله لما استخلف مرضه ابا بكر الصلاة في الصلاة قام مع كمال ضعفه
وقصر الحراب متوكئا على علي عليه السلام والفضل بن عباس فنحاه عنه وتقدم وصلى بهم وعند
البخاري باسناده الى عروة عن ابيه انه امر ابا بكر ان يصلي بالناس فرضه فكان يصلي بهم حتى
عرفة فوجد رسول الله صلى الله عليه وآله في نفسه خفة فخرج الى الحراب فكان ابو بكر يصلي برسول الله
صلى الله عليه وآله والناس يصلون بصلاة ابي بكر وقتا بيانيا ابو دود عليه السلام استدام الله في عاشي الله
عند قرر الدليل على امامة علي وارده الاخذ عشر عليهم السلام بابطال الغرر الخصوص بهم من
الاختصاصات الممكنة وما يعقبها امامة من الاجماع والبيعة والقياس وما انا اريد ابطالها
هنا واما الفرع في علة حكمه كما عرفه هذا القايل لزم ان يكون ابو بكر اماما مرضيا من قبل النبي صلى الله عليه وآله

قبل بقاء الائمة على فرض التسليم رفع المانع حتى وجود النبي صلى الله عليه وآله ولم يذهب
الى ذلك من النواصب فلا يدل على حال التابعين الى آخر استدلال المساواة المذكورة كما عرفت
بغيره لزم شبه الدور وان ينفع انضمام الاجماع سواء كان جزءا مما ينعقد به او كاشفا
عنه انتهى وجه لزوم شبه الدور هنا ان استدلال المذكور الذي هو بمنزلة الحكاية
عن المساواة المذكورة اي مساواة هذا الفرع الذي هو امامة ولده يلزم ان يكون علة
لها وعليه الحكاية المحكي مستمرة لما يشبه الدور فان استحالته انما تابعة لاستحالته ومنها ان
انكار الاجماع القطعي في غير الضروريات الدينية هل هو كانكار المشهور المضر بالمتانة ليس كذلك
واما في الضروريات فهو كذلك ان تفاوت وانحلى ان رفع قطعية الاجماع يستلزم القطع بالجمع عليه
فيلحق بالضروريات الدينية والفرق مشكل فتامل ثم ان هذا فيما اذا انكر المكلف واما فيما اذا انكر دليل
او دليل مجمع عليه او حالة شيء منها خلافا لما اتفقوا عليه فقد قال السيد في الذريعة المتاخرين في
كل عصر ان لا يتجرؤوا على الائمة والتابعين المعاصرين لما تقدم شايعاها واما ولم ينكر عليهم الزيد
لقتال بل يتمدحون به ويعدون ذلك فضلا وقال العلامة في التهذيب اذا استدل اهل
العصر بدليل او ذكروا ما يجوز ان يكون مدركا لهم او استدلوا باحد ذكرنا دليلا ويستلزم علم
الثاني والثالث فانه لا يجوز ان يكون المشترك باحدهم مفيدا لكون احد الاعصار الثاني او دليلا بالمعنى
الاخر ومنها انه اذا اجتمع تحت مسألة على قولين فهل يجوز احداث ثالث ام لا يجوز
يتالهذا الاحداث خرق الاجماع المركب ثلثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستدلا بان
المسألة اجتهادية فكما جاز للثاني مخالفة الاولين جاز للثالث مخالفتهما معا والجواب
الفرق بان المفروض ان الثاني لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزم مخالفتهم الثاني في المنع فيما يلزم
رفع امر متفق عليه الجواز فيما لا يستلزم وهذا هو مختار جمهور العامة مثال الاول ان تفترق الامة
في مسألة على قولين كالرفع مع الجذ على قول وعلى قول ثالث المال كله وبجب الرفع وقيل بالقاسم الرفع
فالقول الجواز انه قول ثالث مستلزم لرفع الامر المتفق عليه فلا يجوز ومثال الثاني ان تفترق

الامة على قولين في مسألة فسخ النكاح بالعيوب قيل يجوز الفسخ باحد العيوب المشهورة
منها الجنون والجذام قيل لا يفسخ بشيء منها فالقول الثالث الفسخ ببعضها دون بعض
رابعها التفصيل الاول مع اتفاق كل من القولين في البعض فيجوز قال الشيخ البهائي قدس سره
الزبدة وههنا بحث وهو ان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كل من القولين في البعض
لكنه مخالف لهما معا في البعض ايضا فان القايل بالسلب الكلي يبطل القول بالايجاب الجزئي
وكذا القايل بالايجاب الكلي يبطل القول بالسلب الجزئي فقد اجتمعت الامة على بطلان القول
بالايجاب والسلب الجزئيين فيستلزم الثالث المنع مطلقا وهو مخالف لاجماع من العامة وجميع الطايفة
من الطايفة المحقة الامامية بل مطلق الشيعة قال العلامة في النهاية وفصل بعضهم عن
الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما نقل عنهم فهو ان الامة اجمعت
على عدم التفصيل فيكون التفصيل خلافا لاجماعهم وان فيه مخطئة كل من قال في مسألة
فيلزم مخطئة الجميع وهو دلالة السميعة تنفيها الجاء العضدي على القول بانا لا نعلم انعقادها على
عدم التفصيل الا من علم القول بالتفصيل ليس في وسعنا التفصيل وانا نمنع القول بما قالوا
بنفيه اجمالا بل قولا بثبوته والا نمنع ان كل واقعة تجدد انما يقولوا فيها بحكم
اصلي فلعلهم يقولوا بثبوت احد الامرين التخيير او غيره وهو الاحتياط ومكان رفع هذا الجواب ابدى تصرف في تنزيل الدليل فقد روى في الثاني ان المفتي
مخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه ما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطأ كل بعض في مسألة غير
ما يخطأ فيه الآخر فلا يستلزم ان يخطأ فيما لم يتفقوا عليه لما عرفت من اجتماعهم على بطلان القول بالايجاب
والسلب الجزئيين فيلزم تخطيئهم واما مستند الامامية رضوان الله عليهم فهو انه يلزم من
احداث قول ثالث مخالفة الامام المعصوم لشخصه داخل في جميع الامة وقايل بالتفصيل
في مثل مسألة الفسخ بالعيوب الذي جوز جمهور العامة فيه احداث القول التفصيل الفسخ قول
الامام فيه عن الصوتين المذكورين ولكن لما لم نعلم بخصوصه يسوغ لنا الاخذ بكل منهما واما
القول بالواسطة بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف قول امامنا فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد

المرتضى قدس سره ويجوز احداث قول ثالث للعلماء بان احد القولين حق اذا تعادلت ادلة القائل
المعصوم قاله احدهما فانا نرضا انقسام الامة باجمعها على قولين ويكون الثاني باطلا
فكذا الثالث انتهى ويخفى ان مثل ذلك يجري في صورة اختلاف الامة في مسئلتين مستقلتين
ايضا بان يقال انه كل من قال بوجوب المسح في الوضوء قال بجلية المتعة في النكاح فانه
القول بثبوت احدهما ونفي الاخر خرق للاجماع المركب الداخل فيهم المعصوم وهو العقد
بين القولين جميعا ونفيهما جميعا وكثيرا ما يستدل المرتضى قدس سره في ان قضاء مثله قال
فيرد بثبوت تحريم شرب الفقاع بما دل للمناعي في هذا الكتاب وكل من حرم ما وجب في حد الخمر
والتفريق بين الامرين خلاف اجماع الامة وقال العلامة في التهذيب يجوز خطأ بعض الامة
في مسئلة والاخر في اخرى واما عندنا فلانا نعلم ان المعصوم يخالف في شق واما عند الجمهور
فلانا كثيرا ما نجمع اقوال بعضهم العقل والسمع والعلم يشهد قول الاخرين بالعكس في مسئلة انتهى
كل الامة وبعضهم جوز ثبوت الجمع خطأ كل الامة والمخلي ههنا في كل مسئلة بعض الامة انتهى
ويظهر من كلام فخر الاداء ايضا انه مايل الى ذلك وانه مذهب اكثر قال في المحصول يجوز
انقسام الامة الى قسمين مخالف احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر في مسئلة اخرى اذ كثرة انه
غير جائز ان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن كونهم انعقدوا على الخطا وهو نفي ما قال
الشيخ البهائي في حواشي الزبدة بعد ما نقل هذا الكلام منه ويخفى ان الدليل جار في انقسامهم قسمين
عديدة بل كل قسم مخطئ في مسئلة والاخر في اخرى فيلزم ان لا ينعقد اجماع بعدهم حجة لان كل قسم من
مصيب في كل احكام وهذا هو الذي تدعيه الامامية فالمخالف قد وافقهم على ذلك من حيث
لا يشعرون انتهى ولا يخفى عليك باعر فرقا ان ما ادعى المعترض في شرح المختصر من اتفاق
على هذا امتناع الفرق في مثل هذه الصورة بقوله لو قال بعضهم يقتل مسلم ابن ذمي ويصح بيع الغائب
وقال الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث فقال يقتل ويصح او يقتل ويصح لم يكن ممتنعا
بالاتفاق انتهى مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا واما المنع مخالفة

الكل

الكل فيما اتفقوا عليه انتهى ناشئ عن الغفلة او قلة التتبع ونحوها ولقد تابعه التفتازاني
ايضا في ذلك المدعى فقال في شرح الشرح واما الذي ذهبنا اليه فهو اجماعهم على قولين في مسئلة او في
مسئلتين فتامل وايضا ويخفى ان اصل المسئلة لم يختص بصورة اجماع الامة على قولين بل هو
على سبيل التمثيل فيجري في صورة اجماعهم على ثلثة اقوال فيجوز احداث الرابع او على الاربعة
فلا يجوز احداث خامس هكذا وايضا لم يختص بصورة اتفاق الامة بل يجري في سائر ما
منهم المعلوم الحجية كاتفاق الامامية رضوان الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز
الخلاف وكاتفاق جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك فيعلم حقية قول المشترك
قطعا ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى الطائفتين او الطوايف انقرضوا او رجعوا عن قولهم وا
على ما قال به الاخرون وبالجملة اذا انعقد الجمع في العصر الثاني على احد قولي العصر الاول مثلا
يحصل العلم بخطا الاقوالين واصابة الباقين لظهور دخول المعصوم في الباقين وبمثل ذلك
يعلم امتناع التعاكس بان يرجع كل من الطائفتين عن قوله ويقول ما قاله الاخرون لان
الرجوع عن المعصوم قال الشيخ البهائي في حواشي الزبدة ان امتناع التعاكس لدليلين
احدهما ان محالا وهو دخول المعصوم في احد الشطرين يستحيل معه التعاكس ثانيهما لانه
وهو التعاكس في الاجماع على الخطا ايجاب اجماع التعاكس في هو موجب الاجتماع على ثبوت الحكم في الخطا
جنسية التحاد محل المظاهر انتهى فلو انحصر اهل الحل والعقد في ثلثة مثلا وكان كل واحد
معتقدا في مسئلة من المسايل ما هو خطا في نفس الامر صدقا انهم مجتمعون على جعل الخطا وان
محالة كما هو مذكور في المحصول وغيره من كتبهم الاصولية وح نقول يخفى على من له ادنى
ان الذين هذا كلامهم لم يلزم عدم تجويز خلو العصر عن شخص مصيب في جميع معتقداته
غير مخفي في شيء منها وهذا هو الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده في جميع الاعصار غير انهم
اثبتوا الرسم هذه الصفة التي هي عمدتهم في اثبات اجماع صفة اخرى تلزمهم الى اثباتها الدلايل
المسطورة في اصولهم والمحاصلات المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا من حيث لا
يشعرون

اختلفت
تفاقا
تفاقوا
بيان امتناع التعاكس في الاجماع
رد قول المصنف بالتفاق الاقوال في بعض الصور

ثم انه ذكر نقلا عن ما رواه المخالف في اصولهم كالبخاري وغيره من قوله صلى الله عليه وآله لا تزال
الطائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة يعلم ان نيته صلى الله عليه وآله في الطائفة هو الامة انما هو بسبب دخول
الفرقة المحقة فيهم فقال فاجماعهم كاشف عن دخولهم وحجة لذلك وهذا كما يقال الجسم انما
من حيث الجسمية اجتماع انما هو لدخول المعصوم فتتشبع المخالفين علينا بانه يلزمنا ان يكون
نقل الاجماع عندنا حجة بل الحجة قول المعصوم وقد وجد عليهم هنا فلا التفات الى ذلك
هنا هو المراد بالامة في قوله ولا تجتمع امتي على الخطاء لا يجوز ان يكون الا وقت خروج من
لم يدخل بعد والا لم يتحقق فائدة الاجماع ولخروج الكفار والعوام من المؤمنين بالاتفاق
ولخروج المجتهدين في فن فيما اجمعوا عليه من ذلك الفن فلا عبرة بقول المتكلم والفقيه
وبما لعكس لما صرح به العلامة في التهذيب فيكون المراد بالامة بعضا مخصوصا من الامة له
امتياز ظاهر من غيره في معرفة الصواب والخطاء من الاحكام وحملها على شخص كالمعصوم على قياس
ما مر تقريره عند رد الاستدلال بالاية بعيد عن الصواب جدا فان لهذا فائدة لزوم
الحجة على الواحد والكرين فيما اجمع والحاصل على المعصومين حتى يناسب الاجماع لعلة
كان دخول المعصوم من جهة ان الخطاء في عن كل واحد بعصمته بل دخول اجتماعهم في النفي لا لنفع
تعلق المعصومين في بعض الامة كما يخفى فالظاهر ان المراد بالامة هنا طائفة وفرقة
خاصة منها مثال اليهم كثير من الاشارات النبوية كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لن الحاظ الا وقوله
ستفرق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قال العلامة في بعض تصانيفه
قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية
فاستقر الراي على انه ينبغي تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وهي الاشعرية
الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة يخلو فيهم من الفرق
فانهم متقاربون فاكثر اصولهم انتهى قال الدواني في شرح العقايد لا يلتزم ذلك
الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة
الكتب

وجوه

رؤيته تعالى مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود ان
وغيرها حتى جوز رؤية الاصوات والروائح وجوز رؤية اعمى العين بقعة الناس
انتهى وانت تعلم ان شيئا من هذا الكلام يشبه جدا بسياق التعريض والسخرية فلا تغفل فتظن في
مدارج ما فصلنا ان ما قيل في مقام القدح من ان الجن داخل في امة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ويمكن
ضبط احوالهم باجتهادهم وايضا الخبر دال على ان ولي الغائب على الخلق يعلم انهم لو
الحق الظاهر لزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال غيبة الامام مدفوع فظهر ايضا ان الحق
في الاجماع والمعول عليه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء مخالف للجميع الامم
الباقية فاجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي وله يقدح فيه تفردهم بذلك عن غيرهم
كاجماعهم على عدم كون الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله الا اثني عشر اماما وتواتر على ثبوت الغيبة
في الامام المنتظر ونحو هما من الاصول التي تفردوا بها من سائر الامم وكاجماعهم على وجوب
غسل البول المني ووجوب المسح مطلقا بالبلة في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين فيه
واشباهها من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول بها دون غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد
المرتضى قدس سره في الانتصار الاكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية تفرد هذا القبيل واستدل على كلها
باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم فان قلت هل يجوز اثبات
امام بعد صاحب الامام بمثل هذا الاجماع منهم قلنا نعم وان كان يجري فيه ترديد من حجية
ان حجيته انما هي بدخول الامام والمفروض ان امامته غير ثابتة بعد والجواب ان صحة
اجماعهم لدخول قول الماضي الناطق عليه من الائمة في اقوالهم فلا يتوقف صحته على ثبوت
امام العصر قوله حتى يلزم الدور وقد مر تحقيقه قال العلامة في التهذيب كذا يتوقف
صحة الاجماع عليه ويجوز التمسك فيه بوالد ولد ومعاد يتوقف جاز فيجوز اثبات
حدوث الاجسام به لا يمكن الاستدلال على وجود الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز
اثبات القادر والعالم بالاجماع لئلا يلزم الدور مبني على توقف صحته عليها وهو ممنوع

عراض

خصص

بيان ان عدم دخول الجن والاولياء انما يمنع فيما الاجماع لا يتعدى في صحته

بيان حجية اجماع الامامية وانه فرع نظري اصلي

بيان جهة اثبات امامة من بعد الامام بعد اجماع الامامية وقولهم عليهم السلام

من جهة توقف ثبوت صحته الى اجماع على الادلة السمعية كما طريقة الغزالي وغيره واما
من جهة توقف على دخول المعصوم المتوقف ثبوت عصمته على السمعيات كما هو طريقته ثم
توقف صحة السمعيات على صحة النبوة الموقوفة على اثبات المعجزة الموقوف وقوعها وذلك
على صدقه متى على النبوة الموقوف على ثبوت وجود العلم والقدرة له تعالى فيمكن ان نمنع بعض
تلك التوقفات خصوصا اخيرها فانه على تقدير حصول العلم بصدقه من اتى بالمعجز من طريق
الضرورة او ما يجري مجراها كما مر ان توقفه على وجود العلم والقدرة في الواقع على ثبوتهما
هذا حتى لو اثبتناها بالاجماع يلزم الدور فتامل **الاحباط**
في عرف المتكلمين عبارة عن ابطال حسنة بعدم ترتب ما يترقع منها عليها ويقابله
التكفير وهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في المعصية نظير الاول
في الطاعة وعبارة القاموس التكفير في المعاصي كالاحباط في الثواب ليست على ما ينبغي
كما لا يخفى والمذكور منها في القرآن المجيد انما هو احباط الحسنات بالكفر والشرك والارتداد
وما شابهها وتكفير السيئات بالايمان والتوبة والتقوى واجتناب الكبائر وسائر انواع
الصالحة وما يجري مجراها فمن الاحباط بسبب المذكور قوله تعالى في سورة الكهف
اولئك الذين كفروا بايات ربهم فحبطت اعمالهم وفي سورة الانعام ولو اشركوا لحبط
عنهم ما كانوا يعملون وفي سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن عملك وفي سورة البقرة
ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة
وفي سورة الاعراف اولئك لم نزن لهم وزنا فاحبط الله اعمالهم وفي سورة الاحزاب
الذين كذبوا بايات ربنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم وفي سورة الحجرات يا ايها الذين
امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان
تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون وكذا في سورة آل عمران وسورة هود وسورة المائدة
في موضعين وسورة التوبة في موضعين وسورة محمد صلى الله عليه وآله في ثلثة مواضع ومن التكفير

كذلك

كذلك قوله تعالى في سورة العنكبوت والذين امنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم
وفي سورة التحريم يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم
وفي سورة الطلاق ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته وفي سورة النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم وفي سورة الزمر والذي جاء بالصدق وصدق به
اولئك هم المتقون لهم ما يشاءون عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم اسوء
الذي عملوا وكذا في سورة المائدة والتغابن والفتح هذا هو الذي صرح به
في القرآن من وقوع الاحباط والتكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى وان كان
بغير لفظهما وامثال ذلك في الآيات كثيرة فمما يدل على الاحباط بلفظه او بما في معناه
باب الكبائر ما روي الصدوق رفعه عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله ومن عصى امرا او عصته
احبط الله عمله ومن قوله ومن سعى باخيه الى سلطان او لم يسالم من يسالمه بطل عمله واحبط الله عز وجل
عمله ومن قوله واشتد غضب الله عز وجل على امرأة ذات بعل اذا تزينت بعينها من غير ذي رحم
او غير ذي محرم منها فانها ان فعلت فلا يحبط الله كل عمل عملته ومن قوله ومن اصلح
الى اخيه معروفا فامتن به عليه حبط عمله وخاب سعيه وعنه ابي جعفر عليه السلام من شرب الخمر
فكأنما لم يقبل الله صلوته اربعين يوما وعن الصادق عليه السلام من ترك صلوة متعمدا لم
في عرقه منها شيء وما يدل على التكفير كباب الطاعات وما يجري مجراها ما روي عن
موسى بن جعفر عليهما السلام من توضأ للغرب كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره
ومن توضأ لصلاة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من ليلته باخذ الكتاب وما روي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن قوله
صلى الله عليه وآله من مشى الى مسجد من مساجد الله عز وجل فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله
عشر حسنات ويمحى عنه عشر سيئات ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اخذ في جهاز لم يرفع
درهما ولم يضع

شيأ ولم يضعه اذ كتب الله له عشر حسنات ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات ومن قوله
صلى الله عليه وآله في فضل صوم شعبان ومن صام يوما من شعبان غفر الله له سيئات الموبقة وفي فضل شهر
رمضان ومن فطر فيه مؤمنا صائما كان له عند الله عز وجل بذلك عتق رقبة ومغفرة
لذنوبه فيما مضى وما روي عن ابي جعفر عليه السلام انه من سلم التي اخاه المسلم فصافحه قبل
اصابعه فما اصابعه تناثر عنها ذنوبها تناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي وما روي
عن ابي عبد الله عليه السلام انه ما من عبد يسجد لله سجدة ويشكر فيها غير صلاة كتب الله له عشر حسنات
ومحى عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات في الجنان ومنها من صلى اربع ركعات يقرء في كل ركعة
قل هو الله احد خمسين مرة يغفر له ولابويه وبين الله عز وجل ذنبا ان عفا الله له ذلك
من موسى بن جعفر عليهما السلام من زار قبر الحسين بن علي عليهما السلام عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من
ذنبه وما تاخر وعن ابي عبد الله عليه السلام من قرا انا انزلناه في ليلة القدر في فريضة من فرائض الله فاذا
منادٍ يا عبد الله قد غفر لك ما مضى فاستانف العمل وعن ابي جعفر عليه السلام من قرا هذه الشهر
مرات محى الله عنه الف ذنب من ذنوبه ومن احلها عليها السلام اذا صليت العصر يوم الجمعة تقول
اللهم صل على محمد وال محمد الاوصياء المرضيين افضل صلواتك وبارك عليهم بافضل
بركاتك والسلام عليهم وعلى ارواحهم واجسامهم ورحمة الله وبركاته كتب الله لك بها
مائة الف حسنة ومحى عنك مائة الف سيئة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها
مائة الف درجة وعن ابي عبد الله عليه السلام من قال كل يوم خمسا وعشرين مرة اللهم اغفر للمؤمنين و
المؤمنات والمسلمين والمسلمات كتب الله له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن ومؤ
منة يبقى الى يوم القيمة حسنة ومحى عنه سيئة ورفع له درجة وعنه عليه السلام انه حبنا اهل البيت
ليحط الذنوب عن العباد كما تحط الريح الشديدة الورق عن الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله
انه المعلم اذا قال للصبي قل بسم الله الرحمن الرحيم فقال الصبي بسم الله الرحمن الرحيم يقول
الله تعالى اكتبوا براءة للصبي من النار لجهنم ولابويه ولمعلمه وعنه صلى الله عليه وآله اذا مرض

السلم

المسلم كتب الله له كل يوم في صحته وسقمه وغناه وفقره ذنوبه كما تساقط ورق
الشجر وعن ابي عبد الله عليه السلام صداع ليلة يحط كل خطيئة الا الكبائر وعن امير المؤمنين عليه السلام
في المريض يصيب الصبي قال كفارة لوالديه والمراد من هذا القبيل ما ذكر هذه الآيات
فالاحاديث شديدة تحرير محل النزاع في المقام فانا المشهور بين المتكلمين ان الوعيدية
من المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط والتكفير ومن سواهم من الاشاعرة وغيرهم
وهلما على الطاعة وغيرها معتقدان اصل الاحباط والتكفير مما لا يمكن ان يكون لاحد من
المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك ندعيت ان يحرر معقود كل طايفة بحجج الحق ويبطل الباطل
فنقول اختلفوا فيمن يموت على الاسلام فاذا كان من اهل الايمان فاذا كان من صالح يدخل الجنة خالدا
فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما المؤمن الذي خلط عملا صالحا
بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب بعض المرجئة الى انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
على ان سلب الايمان كالثواب لطاعة مع الكفر وذهب الخوارج الى ثبوت الثواب
العقاب جميعا اما المعتزلة فبعد ان اثبتوا استحقاق المعلوم عقابه باعتبار الحسن والقبح
العقليين وشرعا باعتبار الآيات الدالة على الوعد والوعيد واما الاشاعرة
فبعد ان اثبتوا استحقاق يقولون انه لا يجب على الله تعالى شيء فله سبحانه ان يكلف ثوابا بلا
وعقابا بلا سبب وكما فانا ثابه بفضله وان عاقبه فبعدله بل الطاعة ثابته العاصي وعقاب
المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة في المؤمن الخالص من الذنوب بثوبته عن كبيرة او كبيرها
انه استحق الخلود في النار لكن كفر عقابه اجتمع من عقاب الكفار ما مطلقا استحقاق
فلما عرفت انا خصوص الخلود ظلومات المتقابلة بعد غير هم تخصيصها بالكفار اولى
للخلود على الملك الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلهذا حكما بان كبيرة واحدة تحبط
جميع الطاعات فان الخلود الموعود مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط

خبر يعتبر النزاع فالاحباط والتكفير
بين المتكلمين

الطويل كما فسر به قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها الخ منه

ثم ان الجبائيين ابا علي وابنه ابا هاشم منهم على ما نقل عنهما الى ان ما زاد من الكثرة
في المحبط بمعنى انه من زادت معاصيه على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته وبالعكس
لكنهما اختلفا فقال ابو علي يحبط الناقص بمثله من كبيرة يستحق منها زايد شيء وقال
ابو هاشم لا ينتقص من الزايد بل يبقى له وبقي الباقي هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي
في الفصل المصرح واما في قواعد العقايد فقد نقل عن ابي علي ان الكثرة تحبط جميع
الصالحة المتقدمة فلذا يكون معاقبا على ذلك الذنب ابدا على هذا يكون ابو علي
موافقا للجمهور فيحصل القول بالاحباط في فعل الجبهي وقول ابي هاشم واما اشارح المواقف
فنقل انه ضد قول الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعة والمعصية سيان
بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب اصحابنا انه يقابل الاجل الثواب باجزاء العقاب
فيسقط المتساويان ويبقى الزايد ثم على ما نقل صاحب المواقف عنهما بقوله وقال المحبط
يحبط من الطاعات بقدر المعاصي فان بقي له زايد ثاب وقال ابو هاشم لا يوازن بين
طاعاته ومعاصيه فايها ارجح احبط الاخر اشتى وذهب ابو علي الى اختلاف الفعل عنه
مرة وبين ثلثة احوال والحاصل ان القول بكيفية الاحباط عند القايلين به بالنسبة
الى المؤمن الفاسق الذي هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة مذهب جمهور المعتزلة وابي علي
ايضا على احتمال وهو ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الماضية والاتية مذهب ابي
علي ابي الحسين البصري وهو احد اقوال الجبائي وقوله الاخر الذي رجع عنه وقيل
واما رابع مذاهب ابي هاشم وهو المواقفة وطريقة ان الكثرة في دفع جملة هذه الاستحقاقات
انما مبنية على استحقاق العقاب بالمعصية ومنافاته للثواب استحقاقا وهو خلف في
ما اصلنا من علم ربنا شيء على الله تعالى قال صاحب المواقف وشارحه وهذا ابطلنا
الاصل الذي هو استحقاق العقاب بالمعصية والطاعة بل الدفع المبني عليه و
هو الاحباط مطلقا على كل تقدير الموازنة او بغيرها انتهى فيه بعد الغماض عن علم صحة

اصلح

مرت

اصلح كما تقرر في محله لم يثبتوا لهم في هذه المسئلة على محض الاستحقاق العقلي كما
الوشاة اليه ويجيء ما يوضحه ثم انهم بعد ذلك ابطلوا اخيرا مذهب الجمهور وتابع
هذا يقتضوا ان من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون
حاله حال من لم يعبد الله قط على السوية وقوة عقاب شربها للجرعة ابطل ثواب جميع تلك
الطاعات ولم يسقط من عقاب هذا الشارب شيء وهذا باطل بديهة العقل لعيانه ظلم وقد
بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وتقريره ظاهر وبهذين الدليلين ثبت المختار الذي
قدمنا في تجويز فقال الاحباط باطل لاستلزامه الظلم وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره وقد توهم الشارح المحدث التجويد بانه اراد بذلك ابطال الاحباط الكفر ايضا فقال في شرح
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان احباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتاخرة
ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة وبناء المحققين واختاره المصنف بانه ظلم وانه
من طلح واساء وكان اساءته اكثر كما يكون بعضه من الحسن خيرا ومن كان احسانه اكثر كما
بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مسيئا والمذنب يصلح عنه احدهما ولكن كما عند العقل
وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وافيا به بهذا واجب انتهى وفيه ما فيه وتخيل فاسد
المنقول عن جمهور المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات احباط الطاعات بالكبيرة المتاخرة
واقصر المصنف ايضا هنا على انه يمكن ان يقال انكار التكفير بالمعنى المتنازع فيه من اثابة ثواب
على انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فيلزمهم انكار التكفير بالجملة سلمنا لكن ذلك لا
يتصور ابطال التكفير بهذين الدليلين وهو ظاهر جدا فان قلت المراد بالظلم وضع الشيء
في غير موضعه فيكون التكفير ايضا كالاحباط والتاثيم باعتبار تتمتها وهو قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه فلنا لم يذهب احد الى عدم جواز العفو بانه وضع
في غير موضعه بل المتفق على انه العفو احسان وانه حق الله تعالى فاي مانع استعماله داعما

كلام صاحب الشارح المحدث في ابطال الاحباط

المكرين لما نحن فيه اهل الكبائر هم المعتزلة القائلون بالاحباط وهم مرجوحون لما ذكر عندهم
وانكارهم له في حقهم مبني على السمع فعدم كونه ظاهرا مبني عليه وتمة الآية المذكورة
مختصة وما لة وقد قيدها بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال لان الآية حينئذ
بلا خلاف فان التائب معفو عنه بالاجماع وايات العفو الدالة على جواز العفو عما دون
الشرك مجازان يشترط المحصنة التي يراجعها ان لم يكن ما قد عفي عنه وقال الطبرسي
في مجامع الجامع في معناها ومن يعمل نسمة ذرة من الشر يره في كتابه فيسوأ ويرى المتحق
عليه ان لم يعف الله عنه انتهى ولعل تخصيصه هذا التفسير بهذه التتمة لعدم احتياج
الآية اليه وفيه ما فيه فتأمل ثم ان هذين الدليلين على بطلان الاحباط المذكور
يمكن ان يدفعا معا اما الاول منهما فبان كون ظلما عنزع خصوصا على قول القايلين
بان الكبيرة التي لم يتب عنها هي بمنزلة الكفر المتوقف عليه في انه محبط جميع الاعمال الصالحة
وسيما مع ملاحظة معنى التوبة وانها ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة بعد
صدورها نوع اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة الكفر كما ان
الاصرار على الصغيرة كبيرة وبمثل هذا وجه كفر ابليس كما هو مشهور وايضا مع ملاحظة
العمومات التي مضى ذكر بعضها والايات والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير
الكفر ايضا كاية سورة الحجرات قال الزمخشري هناك وقد دلت الاية على امرين قبيحين
احدهما ان فيما ارتكب من يؤمن من ذلك ثام ما يحبط عمله وآثاقا في انه فيما اتاه مأزور
انه محبط وانما عند الله كذلك فلعل المؤمن يكون في تعويله كالماشي في ظلمة يشاهد الحجر
ويرى ما يتخطاه وكذا امثال الاحاديث الدالة على المحض والمحصنة والمرأة المالئة عينها من غير
زوجها ومصطلح المعتزلة الى اخر ما مر به عليه واما الثاني من الدليلين فبان يكون
الآية على المطلوبة انما يتم اذا كان المراد بها ذكر احوال القيمة وهو غير مسلم اذ يجوز ان يكون

نوع الدليلين المذكورين في التجريد
توجيها الاول

اخبارا

اخبارا عما حال فان الرجعة التي تكون في الدنيا كما والاثار في فان دولة القائم
وعليه حمل الاستدامة ملخصا شرح كاب فضل القرآن من الكافي ولو سلنا انها حكاية
عما حال القيمة فذلك انما على استيفاء جزاء كل عمل خير وقع على بقائها على عمومها و
معلوم انها لا تشمل اشال الكفار والمرتدين قد خصصنا الكفار بغير التعذيب
وتتمتها بالاشقياء فلا استيفاء ولعدم شمولها ايضا من يجري مجراهم عند المعتزلة من اهل
الكبائر الغير التائبين بترتيب سائر الايات الظاهرة في ان الكبيرة مستلزمة للخلود في
النار وضارع انه يمكن ان يكون المراد بالتوبة وتتمتها والعلم عند الله واعلم ان كل من يعمل
مثقال ذرة خيرا يره في صحيفة اعماله او كفره ميزانه مع ما احبط او كفر ليعلم ان جزاءه
على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد ويتم عليها الحجة فبقوله الآية بتمامها على عمومها
ولفظ الرؤية في الموضعين على ظاهرها بلا تكلف ايضا يمكن ان تحمل على ان كلا عامل
يستوفي جزاء كل عمله من الخير والشر لكن على جريانها في الاحباط والتكفير ولا كونه دائما في
الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل النار وترتيب بعض اهل الجنة بالشفاعة او غيرها الموجبة لخلود
في النار وخلود درجات بعض اهل الجنة بسبب بعض الخيرات فانه على السنة الموجبة للخلود
في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه الصدوق في اعتقاداته انه يأمر الله برجال الى النار
فيقولون ما لنا قد النار تحرقنا فهم اقداما فقد كانوا يمشون الى المساجد ولو تحرقي
لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الى السماء ولو تحرقي لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون ذكرك ولو تحرقي
ولو تحرقي لهم وجوههم فقد كانوا يسجدون لك فيقول الملائكة يا اشقياؤها كان حالكم
فيقولون كنا نعمل لغير الله فيقال لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال صاحب الوافي
وشارح فخر جلاء ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائي واتباعه من جواز تساوي الثواب والعقاب
في مكلفين قال فساقط لانه يكون لمن ثوابه عقاب هو في حقه واجب عقابه لا يجوز ان يكون
له من الثواب ما يعفو به كما ورد احرى ان يدم له غم من جهة وفرح من جهة اخرى ويدم له

ولانه كذلك لو يخلص لاحدهما في حيز الدنيا ولا تهمة للمذهب معتبر في حقيقة الثواب
والعقاب انتهى فان قيل لا يتم جواب المذهب في الجنة كما هو الموعود فانه المبتدئ
المؤمن المذنب تلك الكبيرة ومات عنها بلا توبة للجنة فلم يستوف جزاءه قلنا استيفاء
هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الوفاة وحسن الخاتمة فان المؤمن العاصي
الخ اخبارا بهم فارتد ومات عليه لك شك في انه من اهل النار فاذا كان الحال كذلك
فلك استبعاد ان يجري الكبيرة مجرى الردة في استحقاق النار والعقل غير مستقل في مثل هذه
الاحكام حتى يحكم باتحادهما ظاما وانما خرجنا عن العقل قابل النار والجنة معارضا بامثاله كما
ثم ان ابطال المذاهب الباقية فانا لم نجد لما لم يتعرض شيء من ادلتنا على نفي قائلا متهما
ايضا كان يجب علينا ان نتعرض لابطالها بوجوه اخر عدا ما ذكر المحقق الطوسي في النص الا ان يقال
فنقل اقوالهم ومذهب الحكماء على ان استحقاق الزايد يحبط الناقص حتى في المجالد وهو الحق
ومذهب ابي هاشم انه لا يسقط من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الناقص والباقي
يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم للفاضل استحقاق ثواب كما او استحقاق عقاب
ثم قال والمذهب بالمداولة لوجوب انتهائها على تاثيرا استحقاق وتاثيره وذلك يحرز معقول لان
الاستحقاق اعراض قوية اذ توجد في الخارج والا لزم الخلف ومعاد يوجد
لا يعقل تاثيره ولا تاثره وان نقلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاق اولا فان لم يوجد
يقتضيان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم ايضا لكونهما احدهما الا تاثير في الاخر
من الاخر فاذا حبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير المعدوم في
الموجود غير معقول وان قالوا يعقل تاثير احدهما فالاخر يرد علينا اذ ضد لا فانا
لم نحكم بتاثير كل منهما فالاستواء وهو يحبي ما فيه فائدة الظاهر ان ليس مراد القائلين
بالحبط مطلقا او بطريق الموازنة ان هنا تاثيرا وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين
وانما مرادهم تعلق الارادات كل من الاستحقاقين بسبب يقضي وعلة مجازية لسقوط الاستحقاق

الاخر

الاخر بالفاعل هنا الله تعالى فيحبط الطاعات بعد ارتكاب الكبيرة اي يثيب عليها
كما وعد عليها ويعذب كذا يثيب ابدا يعاقب على الفاضل من الطاعة والمعصية بحسب الموازنة على ان
يتصور التاثير والتاثر للمتقيين ايضا بان يلزم من زوال محال التاثر الثاني بسبب الزيادة
المفروضة وسقوط لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق في قواعد العقايد قال
قيل لهم ان غلب احدهما لم يكن له تاثير فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح
استحقاق ثواب يلزمه وللذنب استحقاق عقاب يلزمه ثم كل واحد من العملين في استحقاق
الاخر ان نقص حتى يبقى في الاخر بقية من احدهما استحقاق من جنسه بحسابه يحكم بذلك
وهو ما خوذ من قول الحكماء في المزاج فانهم قالوا اذا كسر كل عنصر مرة كيفية العنصر الاخر
الذي يقابله ويحاله حتى يستعد العنصران على كيفية واحدة متشابهة في العنصرين وهو
المزاج انتهى فظهر ايضا وجه ما ذكره فخر الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق
ايضا في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا والحصول الحسنات قضين من القسا
قال الشارح المحدث يقتضي انه لو فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة
اجزاء من العقاب فاسقط احدى الخمسين من العقاب ودنا الاخر ضعفا وليس اولى من العكس فاما
ان يسقط معا وهو خلاف مذهب كل من ذهب الى هاشم او يسقط شيء منهما وهو المطلوب
لو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم استحقاق احدهما
لم يسقط الباقي للمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم غالبا والموثر ان تقارنا
لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وحصل
دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع
بين النقيضين انتهى وليعلم ان هذا الكلام من المحقق تقرير تام لكلام ابي هاشم بل
الاخبار الثالث من مذهب الحكماء ايضا ولكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم زعما منه
ان مذهب الحكماء موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه ما مر من كلام المحقق في قواعد العقايد

كلام مع المحقق الطوسي قدس سره وفيه
في ابطال القول بالحبط والموازنة ثم في
ان حبط والموازنة

وانهم لم يخوا ان ما يتوهم من لزوم الترجيح بلا مرجح في المرة الاولى على تقدير استناده
الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجح بالنظر الى خصوص انواع الطاعات واقسام المعاصي
والجزاء المصالح ورعاية المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا حاجة
الى التزام جواز ذلك على ما هو راى الاشاعرة كما ارتكبه الشارح هناك ثم انه ما يقتضيه
التعجب في هذا المقام ما وقع في كلام الفخر الرازي في اربعين من اصول الاعتزالية وهو انه
تمسك في المسئلة السادسة والثلثين بانه ان وجد العصاة اعم كان مذهب المعتزلة
فاستحقوا فيه معذبة وان العقاب الطارئ يزيل الثواب المتقدم فاستدل عليها بقوله
لانه لو لم يزله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير معتبرة والاعم الموازنة ان يقال
كان الثواب عشرة والعقاب الطارئ خمسة لجواز فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى من الثواب
خمسة حالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطارئ يسقط السابق بقدره ولا
الطارئ البتة بل يبقى كل واحد منهما والقول بالموازنة مذهب الحكيم والقول بعدم الموازنة مذهب
ابي علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول والثاني منها لزوم صيرورة
المعلول علة والا لزم تاثير كل منهما في الاخر وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضدين
زوال الضد الثاني فلو كان زوال الضد الثاني معللا بطريان الضد الثاني لزم توقف
كل واحد منهما على الاخر وهو محال ثم قال وهذه الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة
الموازنة واما التعليل الثاني وهو قول ابي علي وهو اثبات القول الاحباط مع القول بعدم
الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ما ان عند الله تعالى او لا عند الملك الاخر
باعظم الطاعات شربة ماء على ظمإ حار ومن لم يعبد الله قط دائما على الدوام اذا سقى كافرا
شربة ماء على الوجه المذكور فان كان عند الله تعالى او عند الملك الاخر باعظم
الطاعات شربة ماء على ظمإ حار ومن لم يعبد الله قط دائما على الدوام اذا سقى كافرا
شربة ماء على الوجه المذكور فان كان عند الله تعالى او عند الملك الاخر باعظم

ثواب ذلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية فقد ضاعت تلك الطاعات بالكلية
وذلك ينافض قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره نعم لو صح القول باحباط
الاعم مع الموازنة او مع الموازنة وبشرط التعيين لوجب القول بمثله في الاحباط ثم
قال ما يدل ايضا على فساد الاحباط انه اذا كان مستحقا بعشرين جزءا من العذاب ثم اتى
بعصية استحق بها عشرة اجزاء من العقاب ولو قلنا باتقاط هذا العذاب الطارئ يحبط المستحق كان اما
ان يحبط هذه العشرة الطارئة ذلك العشرين المتقدم وهذا قولنا او لا يحبط ولا بد وان يكون
الاول اما ان يكون العشرة الطارئة تحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط وهذا مذهب القائلين
بالاحباط ثم نقول على هذا التقدير فنسبة هذه العشرة الطارئة الى كل واحد من العشرين المتقدمة
على السوية واقتضت هذه العشرة الطارئة ان لا تزاحم العشرين السابقتين دون العشرة
الاخرى كما هذا ترجيحا لاحد المتساويين على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا
القسم لم يبق الا ان يقال هذه العشرة الطارئة توثر في ازالة كل واحدة من العشرين المتقدمتين
وذلك هو القول الثاني وقد ابطلناه ولا يبقى في البال شيء ما وجد قبل ذلك وهذا
يرجح من القول الاحباط وهو المذهب المختار مجموع ما ذكرنا ان القسط الطارئ ينزل الثواب المتقدم
انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا اليه سابقا خصوصا في الوجه المذكور في ابطال
القسم الثاني فانه قوي دليل على مذهب الحكيم وهو عدم الموازنة بان الطارئ يسقط من السابق
بقدره سقوط الطارئ وفاقا لما مر نقله عن شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما نقله
القوم من مذهب المعتزلة هنا من ان المعصية الطارئة تسقط جميع الطاعات السابقة ثم
ابطلوا ثانيا قول ابي علي بما له وبطلانه بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجبور من لزوم
حال شاب مؤمن عمر مع حال من لم يعبد الله قط دائما لزوم ضياع الطاعات والخيرات بالكلية
بقي ما يدل عليه ظاهر الاية ثم اذا ثبت انا اذا احبطنا جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارئة
بالملل الاجماع وصح بان اجملنا عشرة فقط من العشرين المتقدم انما هو مذهب القائلين

بالوجوب فانظر الى تلك المراتب الثلاث في كلامه في دقيقة واحدة تعجب منها جدا ثم تعجب من شيخ
المواقف وغيره الناظرين في كلامه الناقلين عنه بدون وقوف على تلك الدقيقة او تعرض لها
ثم التحقيق في هذا المقام بعد اللتيا والتي انا نوجبها والتكفير كما انهما ويكون امكان
انكار جوازهما او وقوعهما لاسيما بشهادة الكتاب والسنة قد يكون للحكم بالبطلان
مطلقا كما وقع في كلام المحقق الطوسي قدس سره وغيره موجبها كفلك الحكم لم يكن الكلي
بوقوعها او احدها في جميع الطاقات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة ذات المسئلة ليست
من العقليات يجب الرجوع فيها الى المتواترات فمن كل صورة ثبت فيها بالنقل وقوع احباط
او ما يستلزمه كفر والنار حقيقة يجب الحكم بها وبدوامها وقس عليه التكفير نعم قد حصل
لنا بتتبع الآيات والاحاديث والعلم بعض المضرمات مثل الطاعة موجبا بالنسبة الى التكفير
بناء على الطاعة ما يكون منها موجبا انما هو الكبيرة منها وقاربها ولكن حاصل سبب انواع
الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف هو الواجبات والنوافل دون المكلف كما مر من ورود
البسملة على الصبي يكون كفارة لاشتماله على بسببية بالسبب اقسام اخر من الاعراض
والآلام حتى ان مرض شخص قد يكون مكفرا لذنوب غيره كما مر من ان مرض الصبي يكون كفارة
لوالديه بالغا ما بلغا من الكبائر المفرية من الشفاعات المقتضية وما يجري مجريها وكان رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال انا عند الميزان يوم القيمة من تثقل سيئاته على حسناته جئت بالطاقة على حتى
اثقلها حسنات وما ذلك على بالله ما توهمه المعتزلة من الحكم الكلي في الاصحاب بطريق الموازنة
دون غيرها انه يستلزم انه يستحق عقاب قطع اصله وهو خلف في مقرر جمهور اهل الاسلام
وخصوصا الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم بشهادة ما يدل عليه النصوص الثابتة عنهم
كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انهم يخرجون من النار كما لهم فيدخلهم اهل الجنة ويقولون هؤلاء
جهنميون فيغتسلون في عين الحيوان فيخرجون وجوههم كالبدر وفعل هذا الاجماع
المعتمد عليه بينهم في اثبات دوام الثواب بل يستدل العقل فيها ان ما ذهب اليه المعتزلة من ان اصحاب

دخلوا اهل الكبائر النار كان الكفار حقيقة بالمل فالمذهب الحق في هذا المقام هو الواسطة
بين هذا الافراط والتفريط الذي مر تفصيله عن المرجئة وهو عدم دخول تلك الفساق
النار اصلا مستظهرا بآيات المعصية مع الايمان له تضر كما ان الطاعة مع الكفر لا تنفع
ذات الايمان لا يزيد ولا ينقص بالطاعات والمعاصي وايضا هو الواسطة بينا ان قوله
المذكور وتفريطا اخر هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان المتصوفة حيث حكموا بخلود الكفار
ايضا بالنار حقيقة غير حقيقة النار فلا يعذبون الخلود في النار حقيقة في شيء من المواضع على
الحقيقة مع حلهم الخلود في الجنة في كل موضع عليه ويبالون بذلك الحكم قال ابن العربي في الفتوحات
اليونسي ما سماه نصوص الحكم وامّا اهل النار فاهلها في النعيم ولكن في النار لا بد بصورة
النار بعد انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا نعيم يعمهم اهل النار
بعد استيفاء الحق في نعيم خليل الله حين القي في النار قال البيضاوي في قوله تعالى
الكلام انه سبحانه وتعالى لما نصره فقد قام العقاب بالنصر ولما كان هو الآلة على الخلود في النار
وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان من الحكمة عند نزول الحق جل جلاله الى العالم باسم عباده
وليدل على وجود وصفة وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن الرحيم
ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب احدا عذابا ابديا وليدل على المقدار
من العذاب الذي يحل بهم الى كلما تهم المقدرة كاياب الذهب بالنضة بالنار جل
الخالق ما يكدر وينقص عمله او نحو ذلك من الالطاف والرحمة كما قيل وتعذبكم عذب
وخطكم رغبي وقطعكم وصل وجوركم عدل وقال ابن العربي ايضا في الفصوص اسمي الشنا
بصدقا والوعد بصدقا والوعيد للحضرة الالهية تطلب الثنا المحمود بالذات فيثني عليها بصدق
الوعد والوعيد بصدقا الوعيد بالتجاوز فلو تحين الله خلف وعيده رسله ولم يقل وعيدي
بل قال التجاوز عن سيئاتهم مع انه توعد على ذلك بشيء وايده وكلهما اخرجه بروايته عن التقي

سيأتي على جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير والجلة تشبث في هذه المسئلة بامثال
هذه الدعاوى بالخيالات الشريرة في مقابلة النصوص الصريحة المطابقة لاجماع اهل
الحق بالاتفاق جميع المسلمين براقاطبة المليين وهل هذا الا الملاعبة بالدين والقرف
للعوام على اليقين وكيف يدعي عدم دوام العقاب مع كثرة امثال قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب شروع سر العذاب الدائم في جزاء
العصاة المنقطع بدون الهناك من السايل في حقية اصل عن اهل بيت العصمة
عليهم السلام وجوابهم عنه بما يحققه ويطمئن به السائل فيما رواه الصدوق في كتاب
التوحيد في باب مجلس الرضا عليه السلام مع سليمان المروزي من قوله عز وجل ثم يزيدهم ثم يقطعهم
وامثال ذلك مما يدل على اتحاد معنى الخلود في الجنة والخلود في النار والعقاب
الدائم والثواب الدائم بحيث لم يقبل التاويل كغاية للتاويل ثم ان امثال هذه المقالات
من هذه الطايفة وقبولها من اشالهم تلك الخيالات منهم صارت سببا لجرئة اخرى من
بعضهم على نفي العذاب الحقيقي وايضا من الكفاية حتى ابليس بناء على اتفاقية ما يلزم منه ان يكون
مخالفا وعبدا في حقهم ولا باس بذلك عندهم ثم لم يرضوا بذلك فاثبتوا لبعض تلاميذ
الكفار مزية وفضيلة بقبول اطروحة على جهالته حتى سموا ابليس رئيس الموحدين قال
عبد الرزاق الكاشي في شرح الفص النوحي كلما كان المدعو اصلح في دينه
اشد اباء للدعوى الى حد مقام كان اشد لطاعته وقبوله لامره ونهيه وحكم حتى ان اباء
ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحيث ظهر انه مرهون بسجوده وطاعته وخوفه
وتواضعه لربه باعتبار الوحدة انتهى ونقل بعضهم عن مهدي بن عبد الله النمري عن
مشايخه انهم انه راى ابليس في المنام معه دواة وقلم على عاتقه في يده لوح فقلت ادم رايتك
نفسي عن تناول الشجرة فقال له ابليس كيف تعلق غرضه بها قرات في القرآن حتى سمعت كلمة

شئ وانا داخل في كل شئ فرجعت تسعى بمقتضى وعده فانهم الشيخ بذلك وسكت فاقر
ثم رجع الى القرآن فوجد الآية مقيدة بقوله عز وجل وساكتبها للذين يتقون فنظر الشيخ
على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيب ويلزمه بذلك فكان يرجع بعد ذلك ان يحج الله مرة
اخرى بينه وبين ابليس حتى اتفق ذلك فاستبشر فقال له اتلا الآية التي الزمتني بها انا
مقيد بقيد فقرر عليه تلك الآية وحينئذ غلب عليه بالحجة فلما رجع من حجه هذا القيد فتحقق
ابليس بنظر البديهة نظرة متعجب من عقله ومعرفته قايلا ان شقوتي بعرفانك كما اشقتني ادراك
الحال عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال ابليس اني حسبتك عارفا بانانية ابليس في جانب الحق تعالى
هذا لان ذلك وكلا والتقيد انما هو من جهتك فظهر لك في نحوي فان ونقصا عقلي
في حقك فاعترف الشيخ بغلطه واعتذر منه لما راى انه يتكلم على اصطلاحهم والفاظهم
المستعملة بين اعاظمهم بالكيفيم فصدقه بانه اعرف منه بعلم وقد نظم عبد الرحيم العاملي
في بحثه مباحثة بين موسى عليه السلام وابليس من هذا القبيل وصور فيها غلبة ابليس على الحجة
باستعمال تلك الالفاظ فقال پرسيد عمران بدان آن غرقه نور ديد ميشد از بهر منا جات بطور
ديد رداه سر ودارا قايد شكر بيورانا گفت بجاى ادم زجه روى تا فتوى دى
رضا است بكوى گفت عاشق كه بود كامل سير پيش جانان بنرود بجوى غير گفت
موسى كه بفرمود دوست سر فرهر كه بجان بنده اوست گفت معصوم از ان گفت شود
امتحان بود محب را نه بجود گفت موسى كه اگر حال نيست لعن لعنى چرا شرآيين است
بر تو چون از غضب الطاف شد لباس ملكى شيطانى گفت اين هر دو صفت عارضيند
مانده از ذات بديل ناچيند كو بيا بيد صالحين بيا بروند حال ذاتم متغير نشود
ذات من بر صفت خويش بود عشق اول زنده ذات نيست تا كه عشق من آميخته بود
در عرضهاى من آويخته بود واشتباخت سيه روسفيد هر دم دست خويش بيم اميد
اين دم انكس مكش آن رستم پس زانوى وفا بنشستم للعفو قهر هم يكى شده است

نقل كلام الكاشي في شرح الفص النوحي
نقل كلام ابليس عن بعض
التصوفة

كوه وكام هو هو سنك شد است ٭ عشق ستاد دل من نقش هوس ٭ مشق
باعشق هيازم ودبس ٭ وبحق انشاء الله تعالى هذه المباحث خصوصا في مبحث الثواب
العقاب الوعد والوعيد زيادة توضيح وتنقيح حاسما لشبه الطوائف المضلين عن الطريق
السوي والصراط المستقيم عصمنا الله عز اتباع الهوى الزيغ عن سبيل الهدى وبنا انا
سمعنا منادي ينادي للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر
عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار الاختيار هو ترجيح الفاعل بعض
اثاره على بعض بحب الداعي فهو حادث تابع للعلم بكون بعضه وتعرفه معانيه للعقدة
والارادة ايضا ومرتبته بالنسبة اليهما فيما خصهما انشاء الله تعالى وليعلم ان عبارات
القوم في معناه مضطربة جدا يمكن حمل كثير منها على وجه شتى ولكن ما يصح الاعتماد عليه
ما يفهم من كلام المحقق الطوسي قدس سره في مسألة الجبر والاختيار انه مرادف للعقدة
ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة والمليين فيلزم
اتفاقهم في ثبوت الاختيار لله تعالى وصح بذلك في قواعد العقائد وينظر من تكلم
من المتكلمين انه مراد في المقدرة بالمعنى الذي يصح الفعل والترك وعلى ذلك يكون محل
النزاع بين الفلاسفة والملين كالقدرة بعد المعنى وتنقيح تلخيص المحصل ان الفلاسفة
يطلقون اسم المختار على الذي يقترن المتكلمون بالاختيار به السيد الشريف
في حواشي شرح حكمة العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر والمختار ان فسرا بما
ذكره من انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فالله تعالى قادر وفاعل مختار عند
الحكماء وان فسرا بما يصح الفعل وعدمه فليس كذلك كما في شرح قول صاحب المواقف
الفرقين الصاعد الاختيار والساقط على مذهبي فالاول الاختيار الذي حيث قال
اي الموصوف بالصفة يصح عقيبها وتوهم كونها موثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة
واختيارا ان تحمل كل من المعنيين والثاني اظهر والفاضل الدواني في شرح قول صاحب

العقايد

العقايد ليكفر احد من اهل القبلة اذ به في الصافن القادر قال ذكره بعد القادر
لان الاختيار الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد بالاختيار المعنى الذي
يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك عنده ويفي القادر عنه فان القادر قد يضطر
الى الفعل فيعلم بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى انتهى وهو يحتمل ان هذا العبارة وان كانت
دالة على الطرفين الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقتضى نا ولكن في نفسها كلام
مشوش لان صحة العدم الثابت فتامل وفسر المحقق الدواني في فارسية السماة بالنشر
تاما الاختيار بالارادة وصرح بانها من صفات الافعال وان القدرة من صفات الذات
على الجواب عما اورد عليه هذا ولكن من تامل في تقابل مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى
ومع الجبر تارة في افعال العباد وتتبع مقاصد المتكلمين عند استعمال في المقامين
وما صرح في كلام القوم ولم يطلع في كل مقام عرفان ما فسرناه به في هذا المقام هو اليق
بالمقاصد الكلامية وما فسر به المحقق الطوسي في موضع من تلخيص المحصل تارة والاختيار عند
المعتزلة هو صحة صدور الفعل او الترك عن القادر تبعا للداعي وعدم داعيه وفي موضع
اخر بقوله هو ان يكون الفعل او الترك بالقياس الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي
وعدما واجبا ممتنعا وفي موضع اخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وجودها وفي توضيح الطرف الذي تعلق به الداعي انتهى يدل على ان
غير القدرة بل ما لها فيه تاثير بعد التامل وهو مع ذلك شاذ غاية القرب
المعنى المستول فيه بحسب اللغة على ما في نفس مقصود يدل عليه يدل على تحقق
القدرة بالمعنى الثاني فانها تتحقق زمان الاتيان القدرة فهو تعالى من صفات الذات وهو
من صفات الافعال على ما يجيء تفسيرهما وبالجملة مرادنا في هذا المقام اثبات هذا المعنى
في ضمن هذا للقطعة شاذة بعد تعيين القصد نقول ثبوته في افعالنا وخصوصا فيما
كلفنا به معلوم بالضرورة الوجدانية ويمكن التنبيه عليه بامور منها توجه اللوم والملامة

الفيوض من كلام المحقق الطوسي قدس سره في النفي
الذي ينبه الفلاسفة ومن كلام المتكلمين بالاشتراك
والظاهر اطلاقه على المعنيين بالاشتراك
او حقيقة في معنى قدرة ومجاز في اخر وهو قوم
اخرى المكنة ومطلق التمكن لا يوجب التمكن
ان حمل على معنى المتكلمين لا يوجب ذلك
لجواز ان يكون مراد القادر على مذهب الفلاسفة
ان يكون مرادفا للقادر على الاطلاق وكذا الحمل على معنى الفلاسفة
لجواز ان يكون مراد القادر على مذهب المتكلمين كما لا
يخفى وجه الجواز على من يستفيد من الحمل نعم لو لم
يذكره وجه والكشف عن تحقيق المحمل حيث يتعذر بين
ما ذكره المحقق في تحقيق المحمل
معنى القدرة والاختيار فتامل او يعارضه القدرة
كان له وجه ان نفي الاختيار بالمعنى الذي
ذكره لا ينفي الصانع المختار اذ نفي الجزء
لا يوجب نفي الكل او نفي له نفي هذا الوصف عن الكل
به او نفي للصفة فقط فعلى الاول لا يكفر منهم
اهل الفصل من يقول بمقالة الفلاسفة وعلى
الثاني والثالث يكفر منهم الا ان يكون هو كونه فتامل
تفسير الاختيار عند المعتزلة

اثبات ان اصل الاختيار ضروري للعباد
فيما يعلم
انما قال قريب لان
الاختيار بمعنى ترجيح
الارادة كما سيصرح به
وكذلك المحقق
لا يعلم ضرورة
الارادة او نفس الارادة
الاختيار والوقوع
والوقوع فانها ليست وصفين للفاعل لان الاختيار
فصل للفاعل يتعين المتعين لان الارادة وصف
الرجل المحمولين مثلا متغايرين والاربعة لم تتحقق
احد الملازمين بدون الاخر والذي عرفت ان الاختيار
العلم بالاشياء بوجوه المعلوم كونه والعلم الاجمالي كذوق
العلم بعد ما يتعلق بالتفصيل وجود
بعد القدرة

والمدح والذم من كافة العقلاء على افعالنا وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين
كالجن فانه لا يتصور على غير الفعل الا ختياري الامكان مكابرة ومنها توجه التكليف
من الله تعالى عليها والوعد والوعيد والثواب والعقاب وهذا ايضا مما لحكم العقل
بانه يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص القرآنية وما يجري مجراها من متواترات
السنة الدالة على اختيار المكلفين وهي تما لا يحصى كثرة والقدح في دلالة واحد منها مع
انه لا يقدح فانه كلام على التنبيه لا على الدليل لدفع كما سنشير اليه في مقامها انشاء الله
تعالى واما ثالثا في افعال الاصناف بين شاذ نبه اجماع المليين ودولة البراهمة
الاجماع فظاهر تحققه على المتبوع بحجته على المتابع وقد مر في بحث الاجماع والسر
في هذا الاجماع من المليين قالبة ان تسليم حقية الدين والملة المستلزم لحقية
التكليف ووجوب الطاعة والعبادة المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم للتسليم
كونه تعالى مختارا غير موجب فعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب غير مستحق للشكر فانه
يجب ان لا طاعة له ولا يتصور منه التكليف المبني عليه الدين والملة فالحاصل ان
هذا الاخير امر ضروري قبل الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الاديان فيه مع اختلافهم
في كثير من المسايل الالهية فانهم واما البراهمة فالمشهور منها ما تشبثوا فيه بحدوث
العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي قدس سره في قوله الهيات التجريد بقوله وجود العالم
بعد عدمه ينفي ان يكون قالا للشارع الجديد في بيانه ان تاثيره تعالى في وجود العالم انما
هو في ايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لما يلزم التخلف عن الموجب
التام وذلك الشرط الحادث ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التسلسل انتهى
الكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه منها المضايقة في جريان براهين ابطال التسلسل في
المتعاقبة وهذه المسألة مفروغ عنها في محلها ومنها منع لزوم التام مستند الجواز على

توقف اثر الحادث على حادث آخر وتصويره ان يقال العلة اثر الحادث هو مقتضى ذلك
او قد يخصص من استمرار البقاء الواجب بالمعنى المتبوع بالزمان عند محققي المتكلمين وبعبارة
اخرى حضور ما ارتحل مخصص منه وذلك المقتضي او المخصص يحتاج الى الحادث آخر بل انما
يتحقق وجوبا بالترجيح والى هذين الشقين يرجع اعتراض المحقق الطوسي قدس سره في قوله
على هذا البرهان انهما قالا لعل سبب حدوث العالم استحالة ازلية الوجود الممكن مع الفرض
بكون وجود كل ممكن فرع عدمه الزماني وثانيهما قالا لعل السبب يتوقف وجود العالم على حضور
قابل مخصص من ازلي بدو الفرق بين الصورتين اعتبار حضور الحدث في الثاني دونه في الاول
وبينهما وبين ما ذكرنا من الشقين اسناد التوقف الى الممكن فيهما والى التاثير فيما ذكرنا
ويندفع ما حاصل المنع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على كل من تلك الوجوه
لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين المتماثلات من المقدور المفروض استواء
المذكور التي ليست متخالفة في الحقيقة وليس في شيء من الالوان والعوارض وظاهر انه ليس في
من الموجب وامن طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا منها التاثير في شيء والتاثر من شيء
فيبطل انها هنا المميز والمعين شان الفاعل المختار الممكن من الفعل والترك المرجح لبعض
افعاله على تركه وبالعكس لاعتبارات علمية كما يجيء توضيحه واما احتمال ان تكون
المشية الثابتة له تعالى عند الفعل صفة كاشفة في ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل بل عند انضمام المعنى الثاني اليها وهو محض الفعل والترك
مصححا ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الطوسي قدس سره وجعله اقرب مما استدل على
بحدوث العالم على المعنى الثاني للقدرة فمحل تامل الاول ضرورة مع لزوم التخلف المحال عن الموجب
بناء على ان المعلوم بالضرورة من حال المختار انه يتخلف عنه بالزمان تخلفا عن
المقتضي لا ان معنى اختياره ذلك وهو دليل على ان يجوز ان يتخلف الموجب بالاختيار
اي عمل بان صح تخلفا خاصا فكون القدرة المقرونة فيها المشية لهذا المعنى مصححة لذلك
لا هو مقتضى السببية لان مثل هذا الفعل الذي هو مقتضى السببية لا يتصور فيه التخلف
كما هو مقتضى العلة التامة بالنسبة الى معلولها ام الثاني فمحل تامل ايضا لان
حدوث العالم فعل الحادث وهو لا يتصور الا بعد حدوث الارادة وحدوث الارادة
بحدوث الداعي وحدوث الداعي بحدوث ما يتوقف عليه من الشعور والعلم والقدرة
والآلة وكل ذلك حادث فيحتاج الى حادث آخر وهكذا الى ان ينتهي الى حادث
لا يتوقف على حادث آخر وهو الذي يجب بالموجب التام فيعود المحذور

ويكون الجواب عنه بان مشيته تعالى على ما تحملها الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت القدرة
بالمعنى الذى قررناه من صفة ذاته المتصفة بها ازلا وابدا فيجوز ان يخص ويخصص والتخصيص
فعلها اما بالفعل اما بالترك اذ لا ثالث لهما فان كانا ضدين يجب ان يكون احدهما
تعلقها بان كان الترك عدم ملكة الفعل والتغير الذى يتخيل في العلم مع كونه قديما
اختيارى المعلوم ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن التغير الحقيقى كما تقرر في محله فانا نعلم
ومنه يعلم ان التخصيص الذى ذكره الامام ليس بشئ وقد ظهر بما ذكرنا ان قولنا
ان محض ذلك المشية لا يصح الوقوع الخ مغالطة بينة نشأت من عدم التمييز بين العالم والمشية
الفلاسفة اكابر المتكلمين ومحققوهم على ابطاله وآيا ما كان فالحق ان المشية
تعلقها بالفعل يجوز فيها ان تخلو عن التعلق بالترك ويجوز ان تتعلق به ايضا
الفعل على بعض الوجوه كما ذكرنا في بعض صفات الافعال كالخلق والرزق
الذات وصفات الفعل فان كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كما ذهب
ناقضا لكمال الصفة اذ هو لذاته يجب عليه الفعل فيكون فعله متعلقة بفعل العالم فيجب ايجاده
المتكلمين فتعلقه بترك ايجاد العالم فيجب تعلقه بفعله الا لوقت الذى اقتضت المصلحة
ايجاده ثم يتعلق في ذلك الوقت المذكور بفعله ايضا وجودا للعالم بعد عدم على وجه لا من الفعل
والترك معا تعالى وهو القدرة بالمعنى الثانى وعلى ترجيحه كان منهلا وقد مر على عزم بحسب الداعى
وهو اما اختيار بالمعنى الذى عرفناه سابقا ولكل من الصحة والترجيح المذكورين على حدة
العالم لكن ما تقدم من ان الفعل اذا تعلق بالعدم المحض كان عرضة لان يكون صحيحا
لم نفهم ومنها المعارضة بانا حاصل ان حدوث العالم مع الوقت يستلزم
على ترك حادث كذلك يلزم الترجيح بلا مرجح وهكذا يلزم التسلسل وهو محال وقد مر
لجاز الترجيح بلا مرجح من المختار على اى غير هم هو الحق بل المرجح فيه هو العلم بان حدوث
فوقته على طبق الحكمة ودفع المصلحة وقد يدفع عنه الداعى فان قلت على تقدير ايجاب

ايضا يكون صدوح التخلف بمثل هذا الداعى فلا يترتب على شرط حادث حتى يلزم التسلسل
قلنا يكفى العقل بديهة بان الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب الداعى اذ لو توقف ذلك
يترجح به الترك على الفعل او الفعل على الترك اخرى حتى يصير بسببه يخلف فعله عن
لكان ما فرض موجبا ليس بموجب كما لا يخفى فاذا لم نتصد باثبات الاختيار الا لصحة وقوع
هذا المعنى لما ترى القائلين بالايجاب لم يسندوا تخصيص الحادث بقادرها الا الداعى
مع ان اختيارا ايضا مستلزم للتسلسل لان الارادة الحادثة وكذا ما في حكمها كالاختيار
لها من علة حادثة تكون ممكنة فلا يمكن ان ترجح بلا مرجح بان ليس الارادة مستندة الا الى
هكذا لم يلزم ان التسلسل اذ الامور الاختيارية قد تنتهى بالضرورة الى امور غير اختيارية
اخر بل وجد الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام ان كان هو الله تعالى
او ما يجرى مجراها كما هو المشهور فهو صفة قديمة من شانها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا
حتى يحتاج الى علة حادثة فان كان المراد بها احد الامور الحادثة ونحوه على ما يجئ تحقيقه
فكذلك فرض سبب التخصيص القادر المقتدر باعتباره كالداعى كفى لها فلا يحتاج الى امر حادث
فى جانب الارادة كل مقدور من القادر وهما ايضا من جملة المقدورات بل شبهة فيلزم كونه
فى جواز صدور شئ قبل ما يجئ في بحث الطاعة ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر
او ارادته واختياره تبيين الفرق بينهما وبين عزمها فانا نقول ومنها ان اسم العالم
بان يكون مجموع الجسم البلعية البسيطة او جملة من موجودات متجانسة كعالم البلعية يشار على
الفلاسفة في الوقت القائلين بطبائع الاشياء كما مر في بحث الفعل
الاجسام بما اشتهر بين الفلاسفة والاطباء

Mirza Ibrahim Ali Shah Library

ابن سينا في رسالة الحدود وبين جميع ما سوى الله تعالى على ما هو المشهور وهو يجوز ان يراد
به ههنا المعنى الشهير فان طريقة المتكلمين هي التي تحتاج الى توسيط الحدوث في اثبات حدوث العالم
والجسمانيات اعني بالدليل احد المعنيين اذ قد يتصور واسطة بين الله تعالى وبين
العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح للدليل التجريدي على المحقق الطوسي
ان يوصل الواجب بطريق اشبه بحيث يجعل ايجاد الجسم وسببيته قد يتوسط فيكون هو الذي
اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب عن هذا الايراد تصور ما ذكر في وجه الاول
ان يقال الضرورة حاكمة بان المختار اشرف من الموجب بالذات لكون الموجب بالذات يحتمل
ان يقال يلزم من استناد المختار اليه ان يكون هو ايضا مختارا على نحو استدلوا بعينه
المعلول على علية العلة والثالث ان يقال شان المختار ان يكون مبدأ لاختلاف
الآثار والافعال وهذا يحتاج ان يستند الى هذا الى الموجب الذي يقتضي طبيعته اتباع
والتاثير على نهج واحد ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه الثلثة في محل المنع واما
على تقدير تسليم الخصم كل هذا الاول ان يقال المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله
تعالى والحق حادث على ما ذكر المتكلمون اذ قديم غير الله تعالى عندهم لكن لما لم يكن وجود الجزئيات
ثابتا عندهم لم يتعرضوا كثير تعرض لاثبات حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الوجود اذ ثبت
من ذلك جميعا ومعارضهم ان المحققين منهم برهنوا على حدوث الممكن مطلقا بمثل قولهم
ان ممكن الوجود كان قد كان فاثر الفاعل فيه اما حال بقائه او حال احد مساوي حال حدوثه
فعلى الثاني يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المطلوب وهذا الوجه هو مختار
المحقق الطوسي قدس سره في الجواب عما اورد المذكور على ما يهم مما ذكرنا في تلخيص المحصل
قال فيه اما ابطال الواسطة باجماع الملتين فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها ان
الواسطة تحتاج ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون الواجب اكثر من واحد فاذن هو
ممكنة وهي من جملة العوالم اذ المراد من العالم ما سوى الله فيدخل فاذن وقوع

الواسطة

الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم مما انتهى اليه هذا ما قدرت من
عبارته المشهورة في التجريد في هذا المقام والواسطة غير معقولة وله يخفى على ذلك بناء
على الواسطة المذكورة هنا فليس على شيء عنه في هذا الكتاب فانه قد تتبع لم يزد فيه على
ما ادعاه في الامور العامة بقوله وله قديم سوى الله تعالى الى آخره قوله في الجواهر انا
العقل لم نثبته دليلا على امتناعه ولا دلته وجوده مدخولة واستدلاله فيه على حدوث
الاجسام والجسمانيات فقيل ان اراد ان الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق
ان جميع ما سوى الله تعالى حادث كلام في محله وقد بينا ان ما قيل في توجيه العبارة المذكورة
بحملها على معان اخر تعسف ناشئ عن الغفلة عما صرح به في تحصيل المحصل ثم ان من كلامه
قدس سره فيه وجه خامس في ابطال الواسطة المذكورة هو التمسك فيه باجماع الملتين
هو ايضا كما ينبغي على ما صرح والوجه كما يفهم من كلامه فيه قبل ذلك ان التمسك بالاجماع
في العقليات عند الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود في هذا المقام اسكات الخصوم
الملتين والجواب فيما اورد من ان حالهم على هذا ينفع التمسك باجماعهم ههنا وبان
اقصى ما في الباب ان يتمسك في اصل المطلوب اي ثبوت الواسطة تارة باجماع الملتين
ويطرح تلك المؤنات من البين وله يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع العقلاء كان قريبا
حضور الملتين لكان حقا ايضا فانه لم يدع عاقل الوجود واسطة كذلك وكان
حجة بلا شبهة ومسكتا للخصم نصا هذا الوجه بعد التصرف في اقوى الوجوه في ابطال
تلك الواسطة فان قلت اذا كان البرهان قائما على حدوث جميع الممكنات كما مر فلم يبق
شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون هو احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلت
في محله ان شاء الله تعالى ان تمام جميع الدلايل المنقولة من المتكلمين على حدوث الممكنات
مبني على تصحيح مقدمة صعبة وهي ان مثل الربط الذي يكون فيما بين معلول الحوادث كربط
حركة اليد بحركة المفتاح فان الثانية مع كونها محتاجة في وجودها الى الاولى

تلخيص ص

نعم لو سلم ان التمسك باجماع في ابطال الواسطة
على وجه يرد عليه ما اورد على من تمسك
بها منها

بيان حال ابطال الواسطة باثبات
حدوث جميع الممكنات

معلولها انما تكون معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون عنها بحسب الذات
فيكون قديم ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم اخر واجبا بالذات مستغنيا عن غيره
انفكاكا زمانيا فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام العلم كان يقال على ما
ان ليس مراد القائلين بالقدم من تأثير الفاعل في القديم الا هذا النوع من الارتباط بينهما
وظاهر ان هذا لا يجدي اذ الحادث لا يغني عن سبب التأثير في حال البقاء
فعلم انه ليس الحامل من تحصيل الحاصل ولهذا اعمل المحققون في مسألة حدوث جميع ما سوى
الله تعالى على اجماع المثبتين والنصوص السالمة عن المعارض العقلي بناء على ان جميع
حجج القدم ليست دليلا عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة مدخولة وان يخفى انه في نفسه
طريق ثابت ولكن لا يناسب هذا المقام كما لم يصنع بعضهم فلقد اثبات افتقار الحادث
العالم اولا ثم الحادث بالاجماع والنصوص بعد الطريقة ممكنا استغنى الواسطة و
التشبث بها فاصل الخطب بل احتياج الحادث حكاية للحادث في الين وقد ذكر بعض
المدققين في بعض رسائله وجهين اخرين لعدم معقولية الواسطة يكفي ساذجا وتتميما
للترجمة الاخذ المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعم به الصانع والمجموع الذي منه
اثر او نعم فاذا عم به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسم حادث وقد ثبت ان
الاجسام والجسمانيات حادثة والنفوس ايضا حادثة بحدوث ابدان والعقول المؤثرة
فيها ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قدروا انه يستحيل في الوجود فالعالم
النفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق واسطة بين الصانع والعالم الحادث والاخر
منها ان اهل الكمال طبقوا على انه فضل في الوجود واراد وا بالفضل ما صح به العالم
يكن شاهدا واريد على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهدا لهذا ان يجاد ذا عن
الزمان الذي هو اقدم الاعراض واوسعها والعقل الاشرف والت الدليل الماخوذ من اصول
هذا العلم على ما زعم فيما كانت الدليل ودخله غير مفيد لدعواهم ثبت بها عقل

العقل

فالعقل فضل غير ثابت والجود الذي يزعمون كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا
جسمانيا لا دليل عليه فلم يكن ثابتا وايضا في هذين الوجهين من الاضطراب بالتخلف
والبناء على الخطابيات الغير المفيدة بامثال هذه المقامات ما من البراهين التي اتممنا في اثبات
الاختيار لله تعالى ما تشبثنا فيه بحدوث المحكوم عليه بالضرورة من دون احتياج الى حدوث
جسم العالم الموجود اما مع الاحتياج فحقيقة بين الفلاسفة والمليين تقرر على الشكل
انه تعالى مختار وكل مختار اخص من الموجب التام فينتج ان الله تعالى اخص من الموجب التام
اما الملازمة فلان المؤثر عن الموجب التام قديم اذا اقتضى وجب حدوث فعل الفعل او يجب
فاما ان لا يستند الى مؤثر فصار اثنين واما ان يستند فاما ان يستند الى قديم فصار اثلاثة
او يستند الى حادث من قديم يوجب حادثا بلا واسطة وهو القسم الرابع والملازم كلها
باطلة فكذا الملزوم وقد اوضحنا بعض هذا البرهان على وجه يحتاج الى الحل
بلطف التأمل فنقول ملخصا بتوفيق الله تعالى وكان موجبا فان استند حادث اليه اذ لا يكون
شرط حادث الا ويلزم احد الامرين المتنعين حدوث القديم او قدم الحادث فذلك
الشرط الحادث يجب ان يكون حدوثه في ان حدوث الحادث المذكور بعد قبله بذلك يلزم التخلف
وهو بعينه وهو ظاهر فينقل الكلام اليه ليلزم ترقد ايضا على شرط حادث خر فان لم
وهكذا فيلزم اما تخلف ما لا يتناهى من الحوادث بين الحاضر وان احدها الموجب والاخر
الحادث او القسم الاول الذي كان كلامنا فيه وان نقول صدور جملة ما يتوقف عليه الحادث الاول
من الشرائط الوجودية في ذلك الان بحيث لا يتوقف عليه شرط اخر لذلك يلزم
خلو الزمن فيلزم احد الامرين المتنعين ولا يخفى ما فيه اما اولا فلانه لا يمكن التزام ان يكون
حدوث الشرط بان حدوث الحادث ولا يلزم التخلف جاز ان يكون وصول الاناء
الشرط الحادث الى حد معين او ما بعضا من انضاف قدر معين منه وحينئذ لم يتم علة
الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث فان قلت يعني بالشرط هنا ما يتم به علة

ضبط الشيخ الجليل الشيخ محمد الصوفي

وجود الحادث على تقدير العدم السابق الموصل المذكور لكان شرط المذكور هو هذا الوصول

تحقيق

لا شبهة في ان حدوث الحادث يشتمل الكلام الى ما يتم به علة تحقق هذا الوصول

وهكذا فلنا لا يحتاج هذا الوصول الى علة اخرى حادثة في هذا الآن بل علته انما هي علة

الحادث الباقي الواصل بقائه الى الحال المذكور بالتدريج وجريا وحدوثها شيئا فشيئا على هذا

الوجه كما هو المفروض فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا عدم التوقف اعني حصول

استمرار بقاء الواجب بالذات وبقاء شرط قديم المحل معين فلم يمتنع شرطا حادثا وفعلا

الكلام اليه لا لتتم علة حتى يجب الحاصل ما سوى الواجب القديم المستند اليه فظهر ما ذكرتم

في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث فلا يلزم الخلف المنافي اصله فصل عن المجموعة

فان قلت اذا امكننا هذا لا نتوانى للفرق الظاهر بين الحادث والقديم في ذلك فان

الحادث يجوز ان يكون متوقفا في نفسه وان تتوقف حادثة مختلفة على القديم حقيقة توقف

على حضور بعضها حدوث حادث مؤثر فيها واجبا القديم واجبا بالذات او موجزه فلنبوته

وعدم اختلاف الاحوال فيه كما تقرر في محله يتصور ان يكون بعض من حدوث بعض من حدوث بقائه

وخلوه ذات حدوث شيء على الوجه المذكور بغاية ما يتصور في القديم ان يكون له دوام

بقائه حدود مختلفة بالوعيا وآخر فعل هذا الوضع انما يمكن ان يكون مناطا للترجيح الفاعل

المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحادث دون بعض بعض الحدود المذكورة دون بعض الحدود

المذكورة ودون بعض مع قناوي الجميع بالنسبة الكاملة فامكان المقارنة المذكورة واما

المؤثر المرجح فيتصور الترجيح والتخصيص بامر اعتباري كما مر والحاصل انه لا فرق

في تعقل تاثير الوجوب على شيء كما يمكن تعلق بالشيء المذكور من الامور الحقيقية

مجرد فلا يختار فانه يمكن ان يرجح بالامر الاعتباري ايضا وحينئذ فلا استبعاد في بقاء الحادث

على ان يكون منطبقا على الحد في حالة حقيقة دون القديم فانه ليس يتصور فيه الا الوجوب

الاعتباري فاما ثانيا فنقض ما ذكرتم في ملتنا سواء بحكم على سبيل الاستمرار او التعاقب تحول

بديهة ان يكون محصل البين حاصل فيكون تعليل حدوث كل من احاد الشرط في ان حدوث

الحادث المفروض احاد وهو ظاهر في بيان المحال فاما ثانيا فلانه يمكن ان يلتزم انتفاء الواجب

لا يكون طرفا لهذه السلسلة الجواز ان تكون السلسلة غير مستندة الى واجب حتى يحتاج جميع احاد

بالنسبة اليه الى ذلك الترتيب فيتم المطلوب في هذا البرهان الذي بطلانه التام ولا يعلم ان ما يمكن

ان يورد على هذا البرهان انما تم لو كان من المنع والمضايقة والمعارضة على نحو ما مر على الوجه

الاول مما ذكره شارح المواقف عن شارح المواقف عن هذا البرهان

ولم يتم اثبات حدوث جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قديم سوى الله جاز ان يكون ذلك القديم

مختارا فيكون واسطة بينه وبين الحوادث فلا يلزم من وجود حادث مستند الى القديم تخلف

المعلول عن الموجب التام ويمكن ان يدفع بان يبان عدم معقولية هذا الاحتمال بين محصل في

الجواب ان نبين بعض الوجوه التي قد سبق ذكرها كما تفاقا العقد على انتفاء واسطة

قديمة مغايرة بين الموجب والحوادث اليومية وعلى هذا الوجه تتم الحجة العقلية

كما مر في مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال تاما لجاز ان احد من العقلاء لم يمكن

تصحيح ربط الحادث بالقديم بل تكلفوا لكن لم يثبت احد في هذا المقام به بل الفلاسفة

القائلون بايجابه تعالى انما التجاوا في تصحيح ربط الحادث به الى اثبات موكرات وذات

جزئيات احداثية فانها وهي كوكب الجسم مجال التغير يحتاج ان يفرض له في كل آن فرد من النوع

غير الفرد المفروض في الآن السابق والا لبقي على حاله المسماة بالتوسط بين الوجود والعدم

قديمة مستمرة من الازل الى الابد بعلة موجبة قديمة بالنسبة الى تلك الذات وهي حادثة ضرورة

ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة له

في آن آخر فهذه الحركة قديمة من حيث الذات مستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض

اللازمة ومستندة اليها الحوادث باستناد كل منها الى العارض السابق بلا فرق معتد به منها او

معدوم الى النهاية ولنخيل ان الحال ايام البراهين على ابطال التسلسل كما تقرر في محله

تقرير ربط الحادث بالقديم على تقدير التسلسل

القائلين بتوسط الآثار المتجددة بينهما وهم

علم معقوليته

رفع توهم صاحب المواقف ان هذا البرهان

ايضا كالبرهان السابق يوجب قطع اثبات

حدوث جميع ما سوى الله تعالى

ولو بوجوه اخر اوردوها عليه بعضهم لاستطول الكلام هنا بذكرها فكون تلك الحركة
واسطة بين الواجب تعالى وكل من الحوادث امر غير معقول ولو انحضنا عما من تصريح المحقق
قدس سره في تلخيص المحصل بأنهم مراده مما ذكره في التجريد هو ما ذكرناه فيما مر هذا
البحث عن حقيقة ما قرروه هنا من حدوث الزمان والزمانيات اهم وعلى وجه ينطبق على هذا
المقام ام لا بل لا يتصناه على ظاهره الموافق للمتكلمين كما هو الظاهر من القوم لكنا احسن المحامل للقول
هنا فالواسطة غير معقولة لعدم معقولية هذه الواسطة بان يحل قوله وجود العالم
بعد عدمه مثلا في الشيء بل على ان حدوث العالم بمجموع اجزائه البسيطة على ما هو
المصطلح فيه كما مر من حيث انه حادث من الحوادث يدل على ان له تعالى موجبا او تصور
ربط الحادث بالقديم الذي هو المعروف يحتاج اتمام المقصود الى دفع ما تشبث به
القائلون بالجابة تعالى في توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السرمدية فيكون قوله والواسطة
غير معقولة اشارة الى دفع هذا التشبث فيكون معنى ان الواسطة المعهودة المعقول
عليها بين المضيف في هذا المقام وهي الحركة المذكورة غير معقولة لظهور انها بعد ثبوت
حدوث مجموع الاجسام المشتمل على موضوع تلك الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث
الذات كما زعموا لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فثبت المطلوب وهو اختيار
تعالى مع دفع ما هو العروة الوثقى للفلاسفة في هذا المقام بدون ابتناء شيء منهما
على ما سبق اثباته في هذا الكتاب وبه شاء تعالى ودفع هذه الشبهة اهم من دفع
احتمال لم يذهب اليه احد من العقلاء كما عرفت مع احتياج اتمام المرام بسبق
منه فيه من ثبوت حدوث مجموع ما سوى الله تعالى فانهم فانه لطيف جدا ثم انه قد
تمسك بعض من اعتقد بقدم الخيال الفلاسفة في هذا المقام واستحالة توسط
هذه الحركة بخيال ان يجب في تصحيح ربط الحوادث بالقديم تعالى هو ان ترجع الى
امر واحد مستمر ابتداء فيه لكن تعرض فيه امور متكثرة بحسب الشخص من تبدلاته بحسب النسب

الواقعة

الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة
لذلك الامر الواحد الذي هو فعله واحدة قال الفاضل الدواني في رسالته الموسومة بانه
اذا اعتبرت الحركة الزمانية الذي هو محل التغير والتبدل وعرض الحوادث الكونية ما
من الحوادث جملة واحدة وجملة شانا من شؤن العلة الاولى المحيطة بجميع الشؤن
المتعاقبة ثم انا سمعت الخط وجدنا تعاقبا بحسب حدوده وذلك الامتداد وتعيناته
بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته واما المبادئ العالية عليه فله تعاقب بالنسبة
اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحاذية في الحضور لديها فالمتقدم على شؤاهق
العالم ليس عند تلك المبادئ ولا مساء انتهى وفيه نحو انه خيال شعري على هذا قد تصرفت
وهو غير ملتفت اليه عند المحصلين فتبين ان شيأ من هذين الوجهين لا يصلح
الربط المذكور فلا يتجه في البرهان فاتضح انه لا يتيسر تصحيح ارتباط الحادث بالقديم
الا من جهة شؤن الاختيار لله تعالى فانه على تقدير ايجاد ما نشاء سلسلة العلل والمعلولات
الى الواجب تعالى بدءا ينفصل الاثر عن المؤثر بالزمان على طبق مقتضى الداعي لا يلزم ثبوت الاختيار
يلزم حدوثه تعالى من حدوث شأن من شؤنه تعالى من انشائه قال المحقق الطوسي قدس سره في
الفصل الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فلا يتصور
اذا علم شيء من العالم عدم الواجب لئن عدم ذلك الشيء اما العلم شرطا او العدم جزءا
علته والكلام في عدمها كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب لان الموجودات باسرها
تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشيء الى عدم الواجب او ليس
بعد فقد عن هذا الالزام مفر انتهى ومن جملة البراهين على ثبوت اختياره تعالى هو ان
الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان لا يمكن ان يتعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا
اتصاف محل بهما كما هو شان جميع الصفات المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب تعالى في فعل
باحدهما والعقل مفطور بالحكم باتصافه تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان

يقارنه

يبان ان ربط الحادث بالقديم
لا يتم الا بشأن من شؤنات الاختيار

صلح

فيه

يقارنه

الفاعل من حيث هو فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك وكان وقوع
احدهما منه بناء على حكمة داعية يكون داثرة في ممتنع ان يقع منه الصدور واحد منهما
بعنوان اللزوم والوجوب عن حكم مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة يحكم العقل
بوجوب انتهاء فعله تعالى في فعله باختياره المقابل الذي يجاب المطلوب من دون احتياج الى
صفة للحدث في ذاته حتى يستنبط منها ثبوت هذه الصفة له تعالى كما في البرهانين
السابقين واعلم ان هذه الطريقة اثبات اختياره تعالى اسهل واسلم واقوى بالنفع فانا
اذا اثبتنا اختياره تعالى بالبرهان المتوقف اثباته على مقدمات شتى ما سلمها يضر وذلك لان
العقل يجوز ان يكون الشيء واجبا بالشيء الواجب ذاته فعل الفاعل المختار يجوز ان يكون واجبا
بايجاب اختياره عنه فيجوز ان يكون حادثا وهذا معنى قولهم الحكماء الداعي يوجب الاتية
الى معدوم والى هذه الطريقة اشار امامنا ابو الحسن الاشعري حيث قال لو كان معه شيء في
القدم لجاز ان يكون خالقا له لجواز ان يكون خالقا لما لم يزل معه الحديث
هذا هو الكلام في تحقيق صفة الاختيار في الممكنين وفي الواجب تعالى وفي كلا من القايلين
خصوم لهم مقالة دبشبهة عليها سيجيء تفصيلها بما فيها من مباحث الجبر والاختيار ولكن
بقي ههنا مباحث شتى تتعلق بما ايد بعدية ينبغي التنبيه عليها منها ان اختيار قد يستعمل
في معنى حتم كما في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا وهذا المعنى مستحيل فيه تعالى لما مضى
كما في قوله تعالى في سورة طه خطابا لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اي حتمتك
للرسالة وفي سورة الدخان ولقد اخترناهم على علم على العالمين اي اصطفينا بني اسرائيل
حال كونا عالمين بكون الخيرة وباتهم احقاء بالاختيار واما ما في قوله تعالى في سورة
القصص وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون
فيحتمل كلا من المعنيين والاول انسب بالسياق فتامل واما في الباب المتصل به بقرينة ذيله
في سورة الاحزاب ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم
ورسوله

فالل

قال الطبرسي اي ما صح لرجل ولا امرأة من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من
امورهم ان يكون لهم الاختيار من امرهم بل من حقهم ان يجعلوا اختيارهم تبعا لامر الله
والغرة ما يتخير ومنها ان اختياره تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز ان يتعلق
باعمال العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة باختيارهم وهذا هو سر قولهم الاشياء
مزدوجة من الخصال التي روى فيها عن ابي عبد الله انه ليس شيء في الارض ولا في السماء
الا وهو في خصلتين السيء بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل من زعم
انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وذلك ان تلك الخصال المذكورة انما هي من الله تعالى
بالنسبة الى جميع افعال العباد طاعة كانت ومعصية لحفظ سلطنته عليهم في جميع ما يصدر
عنهم ولهذا لم يكن لاحد استطاعة تخالف ما علم الله وقوعه منهم على الجري على ما قدر لهم وان كان
اعطاهم الاختيار بقدر ما يصح لهم كل منهم في الفعل والترك الذين يستحق به المدح
الذم والثواب العقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض افعال الله
تعالى بعد الواقع بسبب العادية كالجبر ونحو تلك الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر
في محله فلو كان كل فعل منه تعالى يجب ان يقع تلك الخصال كلها ووقع كل خصلة منها
ايضا موقوفا على وقوع مثلها او غيرها منها وهكذا فلا يمكن ان يقع شيء لتوقفه
على وقوع التسلسل الغير المتناهية وفي لفظ الرواية ايضا اشعار بعدم العموم حيث
اخرج السماء والارض من هذا الحكم وبان العلة منها ما يكون بالنسبة الى الافعال
العباد حيث قيل في ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر على آخر فاعتبر في الخصال الاربع وجوب تعلقها
بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل من افعاله تعالى على ما عرفت في الاختيار
من اربع امتناع تعلقه بشيء من افعال العباد ووجوب تعلقه بكل من افعاله تعالى
فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما تتعلقان افعاله تعالى فكيف يتم
عدتا من الخصال قلنا المشية والارادة معنيان كما دل عليه ما روى عن ابي الحسن الرضا

الاصول

بيان تعلق اختياره تعالى بكل من افعاله
وعدم تعلقه بافعال العباد

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال
العباد ومنها فالاختيار

ان الله تعالى ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث والفرقان ارادة
الحتم من صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور كل فعل منه وارادة العزم هي اتيانه
بشيء من جهة يحق قامة لكونه سببا من اسبابه وقوع شيء اخر هي نفس الشيء الحق
للسببية المذكور فيتسابق بهذا الوجه عن الشيء القول الارادة وعن الشيء
بالمراد فليست هي ايضا تتصف تعالى بها عند صدور المراد فارادته تعالى المتعلقة بجميع افعال
نفسه غير ارادته تعالى افعال عباده او بعض افعاله الواقع بعد الاسباب العادية انواع
الحتم بارادة الحتم وغير معدود من المحال والثانية بارادة العزم ومعدودة منها
وقفت على هذه الشبهة وقد ذكر الاستاذ دام ظله الفرق بينهما في شرح الكتاب ارادة
الحتم هي ما يتعذر الاتيان على ضدها وارادة العزم ما يتعذر الاتيان على ضدها
فان قلت انما كانت ارادة العزم مما يتعذر الاتيان على ضدها فكيف يجوز ان تكون
معدودة من المحال التي من شأنها ان يتعذر على نقضها فقد تقدم على ما هو صريح الرواية قلنا
يمكن ان يكون المراد بالتعذر في الرواية هو الاستحالة المرفوع مجازا او ادعاء
للمبالغة اذ معلوم ان كل ما يقع باختيار العباد يكون لوجه مطابقا لمقتضى الحكمة
المذكورة يجوز ان يكون خلافه ايضا من مقدورات هم حقيقة والا لم يكن اختياريا
بل جبريا لهم ولا يجوز ان يكون مما يستطيعون اليه سبيلا البتة لئلا يلزم وقوع خلاف
ارادته تعالى وسابق قضائه ويجيء لهذه المعاني زيادة توضيح في محلها انشاء الله تعالى
ومنها ان الاختيار لما تعالى لما كان في مقابل الايجاب وهو كما يجيء في محله يدل على
معان يجب على الجملة ان يكون الاختيار ايضا كذلك فينبغي التنبيه على تلك المعاني
ما هو المقصود هنا فنقول الايجاب بالمعنى ما يمنع معه التارك عن فاعل الفعل و
الاختيار ما يصح معه كل من الفعل والترك عنه فان كان امتناع الترك عن
الفاعل لذاته كما في ذاته تعالى وصفاته او لمزاج وبحوه كما في الحيوان الطبيعي وهو الذي ينسب الى الطبائع

كذا

كالنار في الاحراق والثمس في الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرائط
المقتضية لعدم انفكاك من الفعل او لوجود المانع وهي ان كان من جهة لزوم الداعي
ونحوه من الشرائط ص

فكذلك ايضا يقال في الايجاب الخاص وما الفرق بين الاختيارين هو
اختلاف يقتضيه الداعي وسائر الشرائط هل يقتضي المقارنة وعدم انفكاك
امر بعد اتفاق ان امتناع المذكور من جهة تلك الشرائط او من جهة الذات
كما ان الفعل في الايجاب ايضا على ثلثة وجوه اقتضاء ما يصح معه الفعل والترك
بالنظر الى الذات من حيث هي مع قطع النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل والترك
بالنظر الى الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من الاوقات وان كان وقتا موهوما والثالث
الوجوب السابق فوقتا اخرا ان المأتي فيها الوجوب في جميع الاوقات والثالث ما يصح معه
كل منهما بالنظر الى الشرائط المذكورة ايضا في جميع الاوقات فيزيد الوجوب السابق
بعد اتفاق الملتين على وجوب انتفاء فرقة تعالى بالاختيار ملخصا فرقوم ان ماثرة له تعالى
من صفات الاذى هو المعنى الاول المقابل الشيخ الطبايني فيكفي عندهم في حقيقة الشرايع
كونها افعاله تعالى على وفق الداعي وطبق الحكمة وان كانت ناشئة عن الزوم الشرائط
التاثير وقوم اخرى لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع ذلك يجب لها الاختيار بالمعنى
الثاني المقابل الشيخ بمعنى امتناع الانفكاك ايضا فطبا وا صحاب الوجوب على الاختيار
بالانفكاك ذكروا ضروريا لجميع الاذيان ولكن لم يبالوا بايجاب شيء عليه تعالى بالنظر الى
الشرائط وجوبا سابقا لانهم يدعون المقارنة المنفية باجماع الانبياء وقوم ثالث
من ارباب التحقيق تفطنوا بانا للزوم والوجوب السابق في افعاله تعالى انما في حقها في
المدح وهو المناط لاستحقاق العبادة التي عليها ثواب جميع الاديان والملل كما ان
الاختيار الذي يجب به تعالى هو المعنى الثالث المقابل الايجاب الخاص ينزهوا عنه تعالى
الايجاب بالمعنى الاول يستلزم الاختيار بالمعنيين الثانيين ايضا وله شاهدات عند
المرتبة اشرفي المتصفها الكل في ثابتة له تعالى بمقتضى البرهان الاخيرة اما غاية ما يشمل

بالنظر الى الداعي ونحوه

فيه

ذكر احد هذا المعنى او معنى مناسبه
المقابلة لمعنى الايجاب يقتضي
المقام

بتوسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين اذ قلنا ان فاعليته في المرتبة الثانية وهي
الرقبة تصح ان تكون احدى وجوه ترجيح البرهان الموجب على الاخر واين فيه ما
ان للحدوث اثرا معينا من معانيه المتداولة يدل على الاختيار نعم لا يعتبر في مطلق الحدوث
بتوارد على الحادث فانا اعتبرنا توالي الحدوث الذاتي فان اعتبر بتوالي عدم فهو
الحدوث الزماني فهذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الاقسام الثاني مفهوم من مثل القسم
بالتالي بالعدم اقام بتوالي العدم الصرف والليس السابق وسماه الحدوث الدهري
او باستمرار العدم وهو الحدوث الزماني وهو محل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في مسئلة حدوث
العالم وقد عد على المشهور هو الحدوث الزماني فمن ثلث القسمة زعم انه الحدوث الذاتي الثابت
هذا مقام اخر يجب ان اشاء الله تعالى وما ينبغي ان يتحقق هنا ان الحدوث الذاتي الثابت
لكل ممكن اتفاقا وان لم يكن كونه قديما زمانيا يدل على الاختيار فاعله وهو ظاهر واما
الحدوث الدهري للعالم وان تحم قوم انه دال على نفي الايجاب الطبايعي واخرون انه دال
على نفي الايجاب بحيث امتناع الانفكاك ولكن الحق انه لا يدل على شيء منهما فان جواز
التقدم الدهري على الممكن من حيث هو ممكن امر مفروغ فيه للعقلاء فاحتمال عدم الجواز
قايم وعلى تقديره لا تتم دلالة الحدوث الذكر على شيء منهما لان طريق التاثير فيه ح
من الفاعل لو فرض موجبا باحد انحاء الايجاب بين المذكورين مفصلا في ايجاده بحيث العلم
الصريح فلا ينافي في وقوعه كذلك ان لم يكن اقتضاء اقتضاء كاقتضاء الامور
الطبيعية لما اقتضى باجتماع شرايط التاثير انه ينافي عدم اثره فان قلت كيف ينافي
التخلف مع فرض وقوع الانفكاك قلت موقوف لهذا الايجاب ان يكون شرايط
تاثير مقتضية لامتناع الانفكاك فلا ينافيه الانفكاك الواقع من جهة عدم
تحقق الشرايط الذاتية وهذا نحو من الانفكاك ملحوظ المفروغ فانهم فطرانة القايل
بالحدوث الدهري وهو ان الزمان للعالم لا يمكنه اثبات الاختيار له تعالى بشيء من المعنيين
المذكورين

المذكورين نفضا عن اثبات الاختيار بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الذاتي غاية ما
يثبت الحدوث الدهري العلم الانفكاك الواجب تعالى مع وجوده واجتماع سائر شرايط
التاثير اقتضاء هذا النحو من الانفكاك لكل من اثر والمؤثر على هذا النحو غاير المناقات
حتى يستدل باحدهما على فقد الاخر نعم قد يتبادر من الحدوث الزماني لتوقع الحادث
ان حدوثه مقارنا لحد خاص آن معين من الزمان فانما يدل بالخصوصية
واستناد الحادث من حيث الجميع للحدوث والاثبات على الحدوث مختص بالحيثية
العقل ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر وان يكون مما اقتضى تاثيرا مشتملا
انفكاك عن اثره لوقوع الانفكاك وخصوص على النحو الذي يجامع احتمال اقتضاء اثر شر
اياه فان التاثير على فرض عدم جواز التبعيض ايضا انما يقتضي الوقوع في الجملة لا اقتضاء
مطلقا وعدم انحصاره في نحو التخصيص بان يكون مرجحة المؤثر العالم بالمصالح
المرجحة فعال على ما هو هذا العالم المعبر عنه بالداعي يثبت بالبرهان المؤثر في مختارا بالمعنيين
المقابلين للايجاب بين المذكورين ولكن يجوز اجتماع وقوع هذا النحو من الانفكاك في الاثر
مع كون المؤثر فيه موجبا يجب عليه الوجود السابق الثابت له بمقتضى الشرايط امتناع عين هذا
النحو من التاثير وهذا يدل على نفي الايجاب الخاص فيدل على ثبوت الاختيار بالمعنى الثالث
قد عرفت انه هو الحق بالاثبات بل هو مذهب المتكلمين من اثبات صحة الفعل والترك
في معنى القدرة والاختيار بمحض صحتها بالنظر الى الذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرايط
كما اشتهر بينهم محل النزاع حقيقة بين محققيهم بين الاشاعرة القايلين باتصاف الشيء بالوجوب
سابقا بوجود كما افاده دام ظله في حواشيه على المعالم فالبرهان الذي يجعل المقام المفيد
لهذا المطلوب هو البرهان الاخير كما مر فتامل ثم ما ينبغي هنا ان لا ينفع اثر الحدوث الزماني
للعلم انما يدل على ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما مشتملا
على بقاء موجود سيال هو الواجب جل شانه ولم يكن من جملة العالم كما هو راي محققي

بيان ان دليل الحدوث الزماني انما هو على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما
لا موجودا

واما على تقدير ان يكون موجودا ومقدارا للحركة العارضة للجسم كما ذهب اليه الفلاسفة
ومن تبعهم فيرجع الى الحادث الذهني فيحيل على الخاطر الماعرف دلالته عليه اما هو حجة
تخصيص وقوع العالم في كل منها دون كل من حالة العالم وكما تخصص بوقتا ذلك وقت قبله
كما يتم ما اجاب به المحقق الطوسي في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم لا احتمال ان يقع
الوقت على الحوادث فيتوقف التخصيص المستنبط منه على اثبات حدوث الاخبار وثبوت الاختيار واليه اشار
الاستاد ادام ظله في حواشي المعالم بعد تحقيقات في مباحث الحدوث بقوله ويظهر اذ قد نا
في تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا في الخارج ومقدارا لحركة الفلك
مختزعا محضا بدون وجود الفلك او لحادث العالم زمانا او بنفسه وبحمايحي
لزوم ان يترجح بلا مرجح على تقدير موجدة انما الدال عليه استحالة التخصيص ولو التعدد
نقصا او العلم برعاية المصالح فانا قد نرى نفوسا ومحوها من تتفكر في خلقها او كلام
الانبياء عليهم السلام صدقهم المخبر بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا
على نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه انتهى وفيها ان اوضح
الثلاثة المذكورة احد المذاهب في الجبر ثلثة احدها مذهب
من يقول ومن تبعه وهو ان لا قدرة للعبد في شيء من افعاله اصلا حقيقة ولا في قوة بين
محركة المشي وبحركة المرتعش في كونها غير مجامعين لقدرته وانما يقع جميع افعاله
بقدرة الله تعالى الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة في افعاله
لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم يؤثر قدرة الله فيها لم يمكن ان يقع افعاله بقدرته
الثالث مذهب الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة في
افعاله المتاثرة اما جبا بالوجوب السابق من حجة علة الموجبة لها المنتهية الى افعال الله
تعالى الجبرية لا يطرق عدم التاثير ويقع عليه تراك ما يفعل كل من هذه المذاهب غير التامل
يستلزم ان لا قدرة للعبد على فعاله مدعا وادنا مع ان هذا لا يستحق

معلوم

معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من نفسه فالاختيار بالمعنى المقابل للجبر
بكل من المذاهب المذكورة معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة واقعة تتعلق تاثيرها
فيها غير خارج عن طوقهم بالوجدان بل هم قادرون في ذاك الفعل على الترك وبالعكس فلا
يتم شيء منها على الوجه الذي وقع مقابلة عنهم باختيارهم وما اشتهر بينا هل المذهب
الثالث من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع ودعوى بداهة
غير مسموع مبني على تشبيهات سجي بالها والجملة يعرف بادنى تامل وانصاف ان العباد في
افعالهم على حد يكون الحق فيهم معدا والمسمى مزجرا والثواب والعقاب على طبقهما
معقولا مقبولا لدى ارباب الذكاء واما الخروج من هذا المأزق بثبوت استقلال في قدرتهم
على افعالهم بعدم ملاحظة تدبير الله تعالى فيها على وجه مجرى عليهم مقتضى الحكمة والمصلحة
بعد جريانها والزام كافة المعتزلة الملتبة تارة بالمفوضة تارة بالقدرية
القائلين بتفويض الله تعالى استقلال في القدرة على امورهم اليهم الكلية فلنا منعه لزوم
هذا التفويض لكافة المواخذة منه تعالى لهم في ارتكاب ما شاء فلا مانع عليهم ويتوهم
انه لو تعلق مشية الله تعالى وما يشبهها بافعالهم لم تستقل الا ما يسبق له من شروعهم ومعاصيهم
فهو ظاهر في مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون اذ منه ان من بين تحكم وان
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن وان كلا منهم انما هو بقضائه وقدره من ضروريات الملة
وانما يكفي في جواز المواخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بالاجبار على وجه كانوا قادرين
على تركها ايضا ولا يلزم بحسب مطابقتها لمقتضى مشية غرضه وما شاكلها من تاثير
الواقعة منه على وفق نظام العالم قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما
كان يلزم ذلك لو شاء معاصيهم مشية حتم فاوقعها على يديهم بجبر والزام وليس
كذا فانه لهم مثلا بحتوا مور ضرورية لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة
بل اجبا الذين يقبح بل لا يتصح التخلي بتلك المصلحة الموجبة لدخول مجاري الربوبية تحت

يكن

بيان حقيقة الوساطة بين الجبر والتفويض المنقولة عن الصادق عليه السلام

السلطنة فلا يلزم هنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى كما توهمه بعض الناس فوقع فيهم من ارباب العصمة صلوات الله عليهم ما وقع فوجب من لطفه تعالى فاخرجهم من الامرين الى امر ثالث هو الحق المتوسط بين الطرفين الذين لم يتهيأ عن مقام جواز التكليف والمؤاخذة بين الا فراط الذي يرفع شأنهم عن ربقة العبودية وهو امر بين الامرين الذي ارشد اليه اهل بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف فاغناهم في اشاعته اليه على حد يتوهم معه انه مما لا خلاف فيه ومنها ما روى في الكافي عن غير واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام قالا ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئل عليه السلام هل بين الجبر والتفويض منزلة ثالثة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض ومنها عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت اجبر الله العباد على المعاصي قال لا قلت ففوض اليهم الامر قال لا قلت فاذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها عنه عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه قال الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه ما لا يريد ومنها عن الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق حين سأله فقال فهل يجوز في الامر على ابق قال الله اعز من ذلك قال فجرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث الى غير ذلك من الاخبار الواردة لمن تأمل فيها وفي غيرها في غاية الظهور والوضوح ولنقطع النظر عن هذه الآثار ايضا كل احد حتى العوام والصبيان اذا فكر في حاله وافعاله يعرف انه غير مضطر فيما يفعله بل انه لو مدح او ذم من يمدحه او يذمه او مدح غيره او ذمه على شيء من ذلك او فعال الكل المدح او الذم في موقعه يكلف فيعلم انتفاء الجبر كل من المعاني المذكورة ومع ذلك يعرف ايضا حصول الدواعي له على الجملة فيما يقع منه انما هو من طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي اختيارا اليه حتى انه قد يتعجب من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه باختياره فيعلم انه من شأن مدبر اخر في امور مقلب القلوب الى مقضي حكمته فيصلف قبل

فتأمل

بيان حقيقة الوساطة بين الجبر والتفويض

تفضيل

من قال الله به هنا انه ان ليس ان ذلك الامر شأنه فيعلم انتفاء الاستقلال والتفويض بالمعنى المذكور ايضا فيحرز من هذا انتفاء الطرفين فتثبت الواسطة بينهما على الحد الذي بيناه ايجابا مع كون هذه المسألة في هذه المرتبة من الوضوح غنية فيها عن تقديم الرأي الا ان حيث ان الناس على اختلاف مشاربهم في هذا العصر على حد خفي من الفضل والذكاء ولم يتفق بما هم عليه من الواسطة الا قليل ومن تأمل منهم بنيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم السلام ووفقه الله لتتبع كلامهم وفهم ابهامهم والعمل الشرعي فانه ايضا نوع تدين من الله تعالى ليتفطن له بصيرة تحتاج الى نصبة في تحصيل كالمرتبتين فلو في المعقليات الواضحة الظاهرة الوهن العلل المصيرة من الخطأ المنصرين عن قبله تعالى التعليم الحديث وانا الترجيح بما يتعلق بامورهم فلا يكون لهم سبيل الى هذه الاقاويل فلذا رأيت ان اقتبس لهم وله تعالى الى دلالته الى اقتفاء اثارهم ولم يفت الحمد لله منهم عليهم السلام بأي شيء من المعارف والدقايق جاريا على عمومها او خصوصها حتى ان هذه الدقيقة ايضا مستنبطة من اشاراتهم الشريفة العامة ومستفادة من ايماءاتهم الخاصة فانا اجابهم عليهم السلام بان كلا في ايدي الناس من العلوم الحقة انما هو مما خرج منا اليهم وانا ما بينهم من الامور الباطلة فهي من هذا القبيل فهم مشتركون على الالتفات حسب اشعارهم ان معرفة الحق وكذا تعليمه في خصوص هذه المسألة مخصوصة بنا مذكورة فيما بيننا الرواة وروى الكليني في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه لا يجوز ان تقدر بين منزلتين فيما الحق بينهما كما يعلمها الا العالم او من اياه العالم الحديث ومما يدلهم ما ذكره ان الفقار في شرح الفوائد الغياثية الرازي ان حال هذه المسألة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يلجأ الراجح فيها اليها متعارضة متساوية فعود الجبرية على انه لو بدا لهم ترجيح الفعل على الترك من مرجح لم يكن العبد معه قادرا على الفعل والترك وهو باطل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مستقلان بثبوتهما ثم من الدليل العقلي تارة

علمها

من الواسطة الغير المتفق عليها مع ما يجيء

نقلا عن شرح المقاصد للعلامة التفتازاني

منهم من رجح الجبر ومنهم من رجح التفويض ومنهم من رجح الواسطة وكل منهم مع ما اختاره

الجبرية على انه تفاصيل الاحوال الا فعال غير ملائمة للعبد داعيا القدرية على ان
افعال العباد واقعة على وفق ارادتهم ودواعيهم ومعارضاتهم ومن الزاماتهم
الخطابية ان القدرة على الشيء حادثة كما لا يليق بالعبد الذي هو محل النقائص
وان اكثر افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالحكيم الفعل وامّا
الدليل السمعي فالقرآن مملوء من آيات يوهم ظواهرها كون الاشياء وان امة من الامم مكنة
خالية من القرائن وكذا الاوضاع والمكالمات متداولة من الجانبين حتى قيل التنصيص
الرد على المجبرة وضع الشطرنج على القدرية الا ان مذهبنا اقوى بيان القدح في
قولنا لا يتجه ان يتمسك بهذا بايات الصفات بعد نقل هذا الكلام عنه
قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين من وجود تفويض ولكن امرين امرين
وذلك لان مبنى المبادي القريبة ان افعال العباد على قدرته واختياره والمبادي
البعيدة على عجزه واضطراره فالاول مشاهد مضطرد في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب
والثاني في شق الخايط وفي كلام العقلاء قالوا الخايط للقلم تشهي فقال سل من
يدك انتهى فانظر الى هذا المشهور بالتحقيق والتدقيق كيف تحير في هذه المسئلة مع
كمال بذله الجهد في تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص بل تمسك باذيال من اهل
البيت الذين هم مع ظهور حاله في التعصب شفاء فهم ومع ذلك لم يكن من
اهله لم يوفق لفهم مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا في معناه وصريحا في مؤداه
خاليا عن الاغلاق والتكلف بريئا عن الدعوى والتعسف فحمل التفويض المنفي فيه
على الاختياري مع انه في نفسه تعصب وهذا لانا بعد ما ذكرنا هنا ثم لم يتصور
بين الاختياري والجبري واسطة يكون نفيهما حقيقة لتثبت تلك الواسطة توهم فيجوز
ان يكون محل الجبري تفويض على معنى ان يجبر مطلقا وله تفويض مطلقا فالجمع الحق
الآخر بين امرين على معنى ثبوت كليهما في الجملة فاحتال في تصويره بثبوت معنى الجبر

وصورة التفويض مع احتمال الاعلى ايضا بمقتضى الطبع الطريقة اسد ثم ان تكفي تصحيح
معنى الجبرية صحة المقدمة القايلة بان الشيء لم يجب لم يوجد على ما ذهب اليه القدرية
وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره فيلزم ما لزمهم من نفي استحقاق العبد للمدح والذم
لكونه في حكم القلم والتدقيق هو انه يؤدي الى بطلان الثواب والعقاب حقيقة حتى ان الفخر الرازي
على ما نقل عنه شارح المواقف في ابطال مذهب ابي الحسين في القول بوجوب الفعل بالنظر الى
الداعي قال الفرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجد فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب
حصوله عند ما اوجد فيه لانه لو فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل
ما يجب القبيح والظلم لتعذر علينا ان نعلم ان هذا الرجل ما فعل بنا شيئا الا ويمكن
ان يقال انما يتصور اذا كانا قادرين على وجه يمكن ان يتوسط بينهما ثالث وتعقل تنزيلهما
مع اثبات الواسطة اذا كان الاختيار العدم واسطة بينه وبين الجبر يصح ان يكون طرفا منفيا
مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي امر اخر غير اصل الاختيار ثم انا نتبع خصوصا من اثارهم
عليهم السلام ان المراد بالمفوضة منهم ومعاتبهم ما هو فيما يقرب بطلانه لها ابطالا بينا في تحقق
عدم ثبوت الاختيار على الحال الذي يعتقده العبد فانه هو الواسطة الثابتة بين النقيضين تلك
الطرفين الخارجين عنها بالاخراج والتعريف واقتضاء احدهما الذي يكون العبد
مستحقا للمدح والذم والثواب والعقاب والاخر ان يكون ربانيا مالكا لا يزال من
فاستراح عن ذكر بنائك التكلفات والتمحلات المؤدية الى ما تؤدي اليه
لكن مثل هذا مما لا تدخل في تحصيل هذه الرواية وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم
توفيق الله اياهم بالتامل في فهمها جزاء لاختيارهم طريقة اسلافهم تعصبا وعنادا
للحق وارادة ان يطفئوا نور الله بافواههم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت
ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون الاشارة
هي خبط الخفاش في شدة وقوع شيء القدرة وهذا تاكيد مقرر وضمنا اللغوي ايضا

تم بعون الله وقوته وله الحمد والمنة على ما انعم من اكمال هذه الصفحات

انا اكثر المتاخرين ومنهم صاحب المقاصد ذهبوا الى تغايرهما على المشهور لكون صفة الفاعل
تحكم في انتفاء صفته بانتفائها فعال عن الورود وله معنى الطلب والتردد فاذا اخذت
في الكلام فالهمزة تفيد الطلب اعني التعرف وانا خذ تفيد الثاني فالهمزة الثانية فلخص منها
فالارادة ص ما الهمزة الطلب واذا لتة التردد فاذا ضمت الخطوة وفا الواجب تعالى باي معنى
كان فيه من المعنيين الذين سبق بيانهما حتما او عن ما شتمل على هذا التاكيد هذا الذي
التالي ثم شامل الجميع معانيها ولكن ينبغي ان تقدم الكلام في حكم الارادة بعض الامور وفيها
المبادئ الى الارادة والى ان يخبر الكلام الى ذكر احكام المعنى الذي نحن بصدد تحريرها بعد
الاخبار بكذا بعد ما يتوقف الاخبار عليه من العلم والقدرة القديمة المستقلة دون
الحادثة الناقصة فانها كما يجئ بيانه في محلها انما يكون تحققها مع الفعل او قبله بذلك
زمن صحيح الوجدان بحكم بان من توقف صدور الفعل عن محل على رجحان احد الطرفين بالنسبة
لم يتوجه على ايقاعه فقد غلط الذي قال شارح الصحايف ومعنى الارادة واضح عند
العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان يصدر عنه الفعل او الترك يعلم في نفسه حالة مرجحة
الى احدهما كان الذي اليه والاخبار معناه القريب من هذا المعنى وكانه مع اعتبار
ملاحظة الطرف الاخر اي نظر كل الطرفين وميل الى احدهما اشتهر فاراد بقوله مع
اعتبار الخ ان الاخبار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الاخر بعد علم رجحان
العزم على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة التردد كما هو المعتبر في معنى الارادة على المشهور
تغيره بقوله اي نظر كل الطرفين وميل الى احدهما فهو بمنزلة القيد المغيرة لمعنى قيد
بها فشرح بتقدم مرتبة الاختيار على مرتبة الارادة مواقفا لما ذكرناه وبالجملة
كل فهم الفاعل العزم على ايقاعه فهو مراد قاصد في استحقاق الاستناد اليه واما ما
يتبعه في استحقاق المذكور من الموجودات الامكانية الثابتة لحالها بدون ثبوتها في
نفسها سواء يتعلق ذات الفاعل او لذات المفعول فليس مما يقصد الفاعل فلا يتعلق به

الارادة

تتميم ذم

بيان كون ارادة الفاعل مقصودة بالذات

من المريد وعدم احتياجها الى الارادة اخرى

ارادة وتوضيح الكلام فيه ان الفاعل الذي يتعلق به الاختيار لذاته معا شتى متمايزة
في نفس الامر وكون نسبة ايا ها نحو عا ما لفعله قاصدا اليه فاعلا جاعلا محدثا صانعا له
مخرجا اياه من العدم ومن جملتها الى نفسه مختارا مريدا لذلك بيّن بطلان هذه المعاني
ومعاندا لها في المعقول كون مقصودا مصورها مرادا وليس شيء من هذه المعاني في شيء
من الطرفين من مقصود الفاعل بالقصد الاول انما هو فعل الاثر والموجه اليه المتوجه منه
ومن فاعله هذه المعاني وله يمتنع ان يكون بين ثبوتات هذه المعاني اما لها لكل من
الطرفين نوع ترتب في نفس الامر تقدم او تاخر فلذلك غلط الباء على المتقدم والفاء ثم
على المتاخر فلجاز ان يكون لها خصوصا مقتضية لذلك كالعموم والخصوص والاطلاق
والتقييد فكل مرتبة فرضت شيئا منها في طرف تكون محوطة لنظيرتها في الطرف الاخر وذلك
لانها في نحو تقدم بعضها على وجود الاثر تجعله كما في تقدم العلم التابع للعلم
على وجوده فان حقيقة التبعية في كل منها يرجع الى امر معنوي غير هذا فاذا مكان
ثبوت كل واحد من التقدم لها فتخلص من هذا التصوير لاستغناء حدوث الارادة من فاعلها
عن ارادة اخرى وكذا الاختيار وساير المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المذكورة بارتفاع
لزوم التسلسل في الارادة الحادثة فان قلت الظاهر ان ارادة الارادة والاختيار تعلق
اختياري للفاعل فلم تتعلق بها ارادة واختيار فكيف يتاتى عليها الارادي بالمعنيين
بطريق التسلسل قلنا الكلام في ارادة الاختيار على الاختياري والعلم
على الوجود والعلم كما ان وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه او شموله
بالقصد منها اشتراك مع ساير الوجودات في عدم دخول معنى العدم في مفهوم وكذا ارادة
الارادة ليست باعتبار تعلقها بها بل باعتبار اشتراكها مع ساير الارادات في عدم
كون الفاعل كارها فيها وقد عرفت عليها الاختيار اذا تاملت في هذه المعاني وارجعت
جلالك متاديا نصافك فلعلك احسبك ان تشاء فان صفة الارادة كما وصفناها ثابتة

بيان اتصاف الله تعالى بالارادة وبيان الفرق بين ارادته وارادة المخلوق ونقد

مريد ام

الكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله على الوجه الذي قرناه ولكن مع
انضمام امور اخر اكثرها من الوجوبات في انفسها او الموقوف فاعليتها من افعال التلقي
او الموانع او غيرها من الصحة والكيفية الداخلة او الخارجة ويتميز المراد لهم الذي
كالسرقة الميل والتأمل والتفكر والتحيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة
ونفع الموانع عن المخلوقين وما في الواجب تعالى بعد ما ثبت تحتم ارادته بالنسبة
الى الكل تمسك اليه بدلالة اشكال البراهين التي مضت اثباتا واختيارا تعالى ربنا
اجماع المليين ونصوص الكتب السماوية واجماع الانبياء وسائر اصحاب العصمة عليهم السلام
وضمت اليها ما يدل على عدم افتقاره الى غيره في تحصيل مراده بل انما اذا اراد
شيئا ان يقول له كن فيكون بعد ان الخلوقين تغلت بالفرق الظاهر بينا واحدا من
من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين من الوجوهات في انفسها امور كثيرة
لا يتصور بها الا بعدها وليس كذلك ارادة الله تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة لها في
الحكم وان كان بين مفهوميهما تفاوت ما كما مر سيجيء مصداق موجود بعد ذاته المقدسة
سوى المراد في ثابتة لها بتعية لا تنافي ثبوت تحتم التقدم لها على المراد كما ذهب اليه بعض
اعيان المعتزلة سمى صفعا بانها من صفات الفعل والقاعا عن الخلق في محال الا تحلت
بناء على ان ما به الشيء يجب ان يكون معه على ما سيجيء وكما يدل عليه ظاهر ما روى عن
ابي عبد الله عليه السلام برواية ابن مسكان القائل خلق الله المشية قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء
بالمشية وبرواية زرارة خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقد مر
في بحث الداع انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم الرتبي مع احتمال ان يكون
المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها او بمعنى الحتم على الوجه الذي يجيء بيانها وفي ارادة
من قول العالم عليه السلام والمشية في الملك قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه وهما
كما ستقف عليه معنيان في جملة المقصال ومتغايران باعتبار السببية وباعتبار الزمان ايضا

صلوات الله عليهم اجمعين

على هذا المراد حملها الاستاد دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي وثانيهما
ان ارادة المخلوقين قد تتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها كما لا يتحقق
بدون نيل المراد حاصلة على ما ستقف تصويرها واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها
التخلف المذكور لعدم توقفها على شيء مما عرفت وتنزيلك على الفرق المذكور ما روي
في الكافي في باب الجبر والقدر عن ابي عبد الله عليه السلام في جواب قول السائل اخبرني عن الارادة من الله تعالى ومن
الخلق فقال ان الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل واما
من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات
منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ
ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف في ذلك كما انه لا كيف له وكما نعت لا تحدث وكذلك
ينزل عليه سياق ما روي في الكافي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام في جواب قول ابن بزيع معنى
الاشياء بنفسه من قوله عليه السلام واجل من ان يعالج الاشياء بمباشرة ومعالجة
ذلك صفة الخلق الذي يجري الاشياء بالمباشرة والمعالجة وهو معنى النافذ
الارادة والمشية فقال الكاشف واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما روي في الكافي في باب
عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون
الا لمراد معه لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد فالمراد يشمل ذات المراد مطلقا او تصور
او الحصول له معه فيمكن ان يدفع بان قال في لفظ اللام في لفظ المريد هنا للعهد فان
المتصور ان المراد هذا الاول المفروض ويمكن ان يكون منصفا او بارادة المراد حاصلا
معه ازلا وابدا ويمكن اتصافه بالارادة ازلا من جهة حصول المراد معه ازلا وبناء على
احتمال كون اللام في قوله المراد للصلة او السببية وجه تخصيص هذا الكلام بالارادة
الفعلية التي جاز تخلفها المبحوث فيها التغير والتجدد فيجب الاتصاف بان يكون
متعلقة شيئا ازلا ثم تعلقت به فيما لا يزال على ما مر تارة وشارة اليه فيجب الانفصال

لعله يصح على تلامذة معنى تخلف الارادة
المخلوق ويقع عن المخلوق

وبيحيى توضيحه فلا يحتاج الى ايهامه مع حدوث المراد واستمراره دام ظله حاصل
العبارة في هذه الرواية في شرح الكافي على معنى ان المريد من حيث هو مريد له يتصور اتيانه
بسبب صلاة ركعتين نوع مراد مع فاتحة المريد سواء كان المراد مرادا بارادة هذا المريد
كما في الواجب تعالى او مرادا بارادة غيره كما في الممكن الذي نحن فيه فانه وان لم يكن مرادا
لذاته لكنه مراد للواجب تعالى فلزم حدوث كل مراد حادث ارادة مطلقا ينتفي
بانتفاء ارادته الواجب تعالى قائلا في هذا هو حال الارادة تعالى بالنسبة الى المضي منها التي
لم تجر فيها عادته تعالى بخلقه بعد الاسباب وما فيها اجرى فيه العادة المذكورة كخلق الطعم
بعد المضغ والنبات بعد الغرس والماء فانه تعالى بالنسبة اليه ارادتا احدهما متقدمة
على المخلوق عرفت مقارنة لحدوث المراد عند تمام استعداد مادته بان تخلق قبل
والاخرى متقبل اخرى متقدمة على المراد المذكور بقدر ما اقتضته حكمته وابتنت
عادته وقدرته تعالى شأنه في مجاري امضائه الى ايقاع اخر فاخر الاول هو من جملة
صفات افعاله تعالى يصف تعالى بها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المخصوصة بتوسط
الاسباب الى المراد بالتدريج والمتأخرة ارادة عليها انما هو بالسماع من الصادقين
عليهم السلام عربا عنها بارادة العزم بمعنى الخلو بارادة الختم وصحابات الله تعالى مشيتين و
ارادتين وبعضها اليها اضافوا اخرى منه تعالى على ترتيب خاص يدل عليه ما ورد عن الصادق
من قوله لا يكون شيء الا ما شاء الله واراد وقدر وقضى قال الراوي قلت ما معنى شاء
قال ابتداء الفعل قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه قلت ما معنى قدر قال تقدير الشيء
من الطول والعرض قلت فما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له الحديث
فالارادات كل شيء وبر الله تعالى وقوعه بعد اسبابه تنقسم بسببها الى اربعة انواع اذا
لم يقع كان نوع في مرتبة لم تنته النوبة الى وقوعه وبعد وقوع كل مرتبة له تعالى اختيار
في ايقاع المرتبة التي بعدها ويجري فيها البداء بالمعنى الذي يليق به سبحانه كما يجيء

فتفهم

نصوير ارادة الغرائز الله تعالى وكونها مستندة على الآلة كالقضاء والقدر

ذكر بعض الاشكال وتنبيه

ذ محل الان يقتضي الصلحة امضاء الذي فيقع المراد على نحو ما اراد وتحصيل هذه الجملة
ما روي عن العالم عليه السلام من قوله علم وشاء واراد وقدر وقضى وامضى فما امضى فقد
قضى وما قضى فقد قدر وما قدر فقد اراد وما اراد فقد شاء وما شاء فقد علم العلم متقدم بالمشية
والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء والامضاء فلذلك بدأ
تعالى البداء فيما علم وشاء وفيما اراد لتقدير الشيء فاذا وقع القضاء والامضاء
فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المشأ قبل عينه والارادة في المراد
قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضاء
بالامضاء هو البرم من المبرومات ذواتا واوجاها المدركة بالحواس من ذوي لون وطعم و
وزن وكيل وما يدرك من الذوق والشم واللمس والسمع والبصر وغير ذلك مما يدرك بالعقل
فلله تبارك وتعالى في البداء ما لا يعلم له فاذا وقع العلم المفهوم المدرك فلا بداء
والله يفعل ما يشاء فالعلم علم الاشياء قبل كونها والمشية علم اصفاتها وحدودها
واشاتها قبل انشائها والارادة ميز انفسها في انشائها وصفاتها والتقدير قدر
اقدارها وعرف اوقاتها واخرها والقضاء ابرام اتمام اتمامها وعلم العباد والفعل
شرح عللها واباناتها وذلك تقدير العزيز العليم الحديث ويظهر من كلامهم
عليهم السلام ان هذا النوع من ارادة مع منضماتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال
العباد ايضا طاعاتها ومعاصيها مع انضمام ثلثة افعال اخر اليها يعرفها
بالاذن والكتاب والاجل فان الجبر بمعنى الجموع بالمضامين السبع وقد ورد عن ابي عبد الله عليه السلام
قال لم يكن شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر
وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر وقد فصل صور
وعلل الاستدام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي هذه الخصال على وجه لا يبقى له

دام

اصل لكن لا يحتمل هذا المقام لذكره وله محل آخر فليطلب هناك وليعلم انا ان ذلك اثبتنا
المفضية الى افعالهم ونفينا فيما اضافه اليها الصدر خروجهم عن اختيارهم بالتمام او نفوا
ارادته تعالى لها اقتضت حكمته باختيارهم واما دتهم بعد وجوبها لزام كما اشار اليه
امير المؤمنين عليه السلام فيما هو المشهور عنه من خطابه لشيخ بعين خرج من صفين بقوله و
تظن انه كان قضاء حتما وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر
والنهي والاخبار الحديث وهذا هو الحق بين غاية الحكمة والسلطنة ونهاية العدل
الرحمة ومن لم يتأول فيه حتما لقضاء الله وقدره الصراط المستقيم كاهل البيت التفويض
فاولئك قد ظلوا وعظم عليهم بما التزموه من نسبة الجور والظلم اليه ما استفاد الوهن و
الضعف الى سلطنته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا اذ هم نسبوا تلك في حقيقة الارادة
وشرفها كل فاعل مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها فالجميع على الجبر اذ ليس من الواجب
اثار اهل البيت صلوات الله عليهم بنفي ان نفصل الكلام في مباحثها المهمة البحث
الاول الشيعة اتفقوا سنة معترف بها ان لله تعالى مشية وارادة وعباده المتوسطة
عنهم المتداولة بين المحصلين في حصة تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الله يفعل ما يشاء
يعلم وقد يعبد به عنها بالمشية والارادة لكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي
في اول سبعين تقل عنهم نفي الارادة وحكى شبههم عليها واجاب عنها وتحقيق المقام على ما ظفر
من تتبع مقاصد الفريقين ان اتفاقهم وتحقيقهم قدر المعلوم لا يفرقون بين فعله تعالى
وفعل المباشر بالمباشرة الا باشتمال فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه
تعالى خصوصية صالحة لسببية هذا الاشتمال لجواز الاخلال بالحكم والمصالح في بعض
الافعال على حسبانا من هذا النوع من العلم فعلى تعبيرنا انه لا يصح السببية القريبة
لصدور ما يطابقه فالحاصل عن وصفه به تحكما بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى اخر غايته
على ان قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل

تحرير محل النزاع في ارادة الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين

ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام
جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية
التي يحيط بها يقتضي ان يقع كل موجود منها في احد من تلك الاوقات ويستحيل
تخلفه ويقتضي ايضا صفة لذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث يجب علمه
ايضا بصلاحه وهذا التمثل يسمونه عنايته ازلية وبعضهم يسميه ارادة انتهى
واما جمهور المتكلمين فذهبوا الى تقارنهما في المتلازمين لترجح فاعلية بعض
الاوقات لحادث معين من جملة الحوادث على الاوقات الاخر بجزم باتة مطلق
العلم حكاية عن المعلوم والحكاية لا تصلح لكونها علة للحكم حضوصا على تقدير قدم
الحكاية وحدوث المحكي كما يأتي هذا النوع من الترجح مع افتقاره الى العلم لا يشتمل
على شيء اخر غير ما نجده من انفسنا بالنسبة الى افعالنا ونسميه الارادة
فضلا شيء اخر هو محل النزاع ينفيه النافون ويثبته المتكلمون هذا شبهة التي
تخيلت نفيها خلاصتها وليها ان كل من تصدى الى ايجاد شيء لا بد ان يكون
فعله اولى من تركه في علمه او اعتقاده لانه يلزم الترجح بلا مرجح وكل من
كذلك كان قاصدا مختارا بسبب هذا في حقه تعالى والجواب منع رجوع
تلك الاولوية اليه لجواز ان يكون احدهما موافقا للحكمة والمصلحة دون الاخر بان
تلك المصلحة وعلمه تعالى بها متساويا بالنظر اليه فيلزم الترجح بلا مرجح
واما مخالفا بان يكون احدهما اولى فيلزم الاستكمال ورفع بان تساويهما
بالنظر اليه يمنع ترجح احدهما في نفس الامر وان اخذه فهما غير محصور في كون
احدهما اولى لجواز ان يكون احدهما متعينا باعتبار احدهما الواقع كالعدل
بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثانية انه تعالى لو كان مريدا لكان ارادته حادثة ويمتنع
حصول التصدي الى ايجاد الحادث عند حصول ذلك الشيء فاما قبل ذلك فلا يكون متصدا

زكر شبهة النافين لارادة الله تعالى وبيان وجوه دفعها

بل من قبيل العزم فظاهر انا نعلم على خلاف وقتين ليس فيهما تعلق الارادة عند
حصول الوقت المذكور والارادة لحادثة صفة لحدوثها الى ارادة اخرى وهكذا
فيلزم الدور او التسلسل وخلاصة ثالثتها انه تعالى لو كان مريدا لخلق العالم لكان اما
ازليا فيلزم قدم العالم او في وقت فيلزم تقدم العالم ومع ذلك العالم يصح ان يتصل الى
ايجاد القديم ويسئل عن تحصيل الحاصل بنفي شوته كذلك العالم هنا ويريد تخصيصه
بوقت معين وهذا الوقت اما كان موجودا فالاول او عاد القسم الاول فحدث جدل
ان لم يكن فيعود التعليل وقال غيره فقال الاما انه تعالى خلق ذلك الوقت بوقت اخر فيلزم
التسلسل وخلاصة رابعتها انه تعالى لو كان مريدا لاتصل العلم الكائن بتلك الارادة اما
حادثة وهو محال للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو محال لوجهين الاول ان حصول
الفعل على هذا التقدير في هذا الوقت ان لم يلزم تلك الارادة القديمة المتعلقة بعدم وقوعه
في الحال فلا يلزم من عدم الفعل في ذلك الوقت ممتنعا فيكون الصانع موجبا
ومختارا فيفضي القول الى نفي الارادة على تقدير ثبوتها هنا والثاني ان تعلق القديم من
تلك الارادة القديمة يجب ان يتعلق عند دخول الفعل في الوجود اذ لا معنى لحدوثه
فيلزم علم القديم وهو محال والجواب عن الشبهة الرابعة التزام حدوث الارادة في
وقتها المعين بتبعية الحادث تنتقل الارادة اخرى كما سبق بيانه وان نقل الكلام
الحادث الوقت اجيب بالتزام ما مر وهو هم منتزع من بقاء سرمدي ينقضي بعضه
ويحدث بعضا بعد بعض على سبيل الوجوب بلا احتياج الى موجد له او التزام جواز انه
حتى يكون ان يسئل عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من القدم والتاخر بالنسبة
الى ما قبله فان قيل لم حدث الارادة في هذا الوقت دون ما قبله من الوقات الغير المتناهية
فيها تابعة لايجاد الله في هذا الوقت فان قيل لم تحقق ايجاده في هذا الوقت
قلنا لانه اختيار الفاعل اياه بحيث الاولى فان قيل لم اقتضى الاولى ايجاده في هذا

الوقت

الوقت قلنا لانه هو المصلحة والحكمة فينقطع السؤال فان كون الشيء حسنا في
نفس الامر يطلب له علة هذا هو الطريقة الفخر الخامسة لتلك الشبهة واما الفخر
الرازي في الامر بعيان فاجاب عن الاول بتجويز الترجيح بلا مرجح عن الثانية بالتزام
عينية التعلق الحادث المتأخر على قياس التزام من الحادث العالم بانا نختار الشق الاول
العالم بوجوده حين يوجد عن الثالثة بتجويز عدم افتقار احداث الوقت المخصوص الى
اخر على قياس ما جوز من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر عن الرابعة بالحيلة
ما قدمه في مسئلة اثبات القادر في جواب ما قالوا فيها ايس من مذهبكم ان التغير ممتنع
في صفات الله واما العلم على القديم ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة من
الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على عدمه وقد تبين من الازل تعلقه بايجاد
وجود ذلك الحادث المعين في ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا في صفات الله
تعالى استحال ان الله تعالى اراد ترجيح وجود ذلك الحادث المعين دون ما قبله وما بعده
اذ كان كذلك كان تعالى موجبا بالذات فاعلا بالاختيار وحاصل جوابه ههنا
التزام الاستحالة المذكورة بكون الصفة صفة ذات او صلية كافيا في الفرق بين الموجب والمختار
فاعرض وتامل ولم يتوجه الى جواب الزامهم بوجوب انعدام المتعلق القديم مع كون
العدم على القديم محالا ولعله انصف في هذا السؤال فانه لم يعترف على التحقيق
من هذا الالزام لا بنوع مكابرة نشير الى هذا الانصاف في كلامه ولم يجب عنها
بالجواب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث تعلق ارادة القديمة كما هو المنقول عن
الاشاعرة قال الفخري قالت الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث وهو الحق
المرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح انما يحال اذا ترجح جانب
استوى هو واستواء الفاعل الرجحان في نفسه فاما اذا رجح احد طرفي الجائز على الاخر

لهم

على ابدية العالم هو ان الباب لعدمه ليجب ان لم يكن ارادة الفاعل المختار فانه اذا
لم يكن مريدا ولا عدم ثم صار مريدا فقد تغير فاما ان الارادة واحدة و
لها تعلقات بحسب تعدد المرادات فالا لزم تغير الحق في الصفة القديمة وله
استحالة فيقال حكاية قدم الارادة مع حدوث تعلقها بالمراد على كما مر وجوبه
فكلهم دارة على السنتهم ولكن الحق انها خالية بالمرادات تعلقها بالمراد عبارة عن
اختصاصها به وهو معنى يأخذ فيها معتبرا في مفهومها حتى انه لو جردناها
عنه لم نجد فيها من حقيقتها بل يكاد لا يكون حقيقتها الا ذلك تعلقا ما فلا يصح
انفكاكها عنه وبهذا يندفع مرجع استدلال الاكثر المذكور عليها في هذا المقام الى
اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل ويجيء لهذا زيادة توضيح في المباحث الآتية
واستدل في المبحث الثاني زعيم جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام واللباط
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الزمخشري على ما نقل عنهم شارح المواقف والشارح
المحقق التجريد بان الارادة تطلق على معان منها العلم كما في قوله تعالى فاراد ربك
ان يبلغا اشدهما ومنها الداعية كما في قوله تعالى ان اردن تحصنا ومنها الظن
والاعتقاد كما في قوله تعالى ما نعلم ما يريد العقل ليس الا ان الداعية
المذكورة داخلة في الفعل من حيث ان الفاعل العاقل يميل الى الجهة باختياره
بارادة وما ذكر لنا انها هي الوجه للفعل وانها عبارة عن الارادة التي يخبر عنها
بقولنا اريد وارادت وما شاكلها فلا ويدل عليه ما نقل شارح المواقف
عن ابي الحسين وحكم من القول بان الارادة في الشاهد زائدة على الداعي وان
عينيتها انما هي في الواجب تعالى ثم ان المحقق الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب

واستدل

واستدل على التجريد بما لو فرض زيادة على الداعي والزم التسلسل او تعدد القدماء
وقرره الشارح بالتقرير بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا
احتاج تخصيص وجوده بوقت دون وقت الى مخصص آخر ويلزم التسلسل او تعدد القدماء ولزم على اي حال انا كانت الارادة زائدة على الداعي وقد تكلف
بعض الاعلام في دفع هذا الاعتراض عنه بان المقصود انها ليست زائدة على الداعي
الذي هو احد الامور الثلاثة فانها وان كانت زائدة على الذات فان كانت قديمة لزم التعدد
وان كانت حادثة تلزم التسلسل او الدور اما الزيادة على الذات فلا يخفى انها لو سلمت فانما
تقتضي ان يكون الارادة مع الداعي امرا زائدا على الذات فان هذا المطلب
لا يقتضي ان الارادة بل سائر الصفات ايضا عند كذلك وقد تعرض لها فيما بعد وادل
على وجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فتوجه هيهنا ان هذا الشخص ان استدل
بما يعم الداعي كما هو المتبادر لدلالته على انها عين القدرة وعين العلم وكذا
سائر الصفات ايضا فانها لو كانت زائدة على شيء منها لكان التسلسل على تقدير حدوثها
وتعدد القدماء على تقدير قدمها لان ما كان ممكنا على تقدير زيادتها على الداعي يكون ممكنا
بل يكون جائزا في سائر الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال لو كانت القدرة مثلا
زائدة على الداعي لزم احد المحذورين مثل ما ذكر في كل صفة بالنسبة الى ذاتها
من الصفات كان يقال لو كان العلم زائدا على القدرة او على غيرها او القدرة زائدة على
العلم او غيرها وهكذا فيغيرها بالنسبة الى غير يلزم الدور او التسلسل او يجري في الجميع بالنسبة
الى الذات فيفيد ان شيئا من الصفات ليس زائدا على الذات وانما اغضينا عن خروج ذلك
ان اختار كون من الشقين ومنع مقدمتان قدم الارادة انما يستلزم تعدد القدماء
على تقدير ان يستلزم قدم العلم والقدرة وما شاكلها بل وقد علم مما مر ان المغنية
هذا لم تخرج عنها هيهنا ايضا بل وقد مر ان يقال ان التعدد المحال في القدماء

انما هو على تقدير كونه موجودا في نفسه واما على تقدير كونه امرا مستغنيا عن ذات
الواجب ثابتا له ثبوتا رابطيا بدون وجود في جهة فلا كما تقرر في محله وان صح ان
الارادة انما يستلزم القسم اذا احتاج المراد اما اخرى او مثلها من المخصصات وهو
ممنوع لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج الى مخصص حتى
على الفاعل بالقصد لجواز ان يكون المصلحة تقتضي ايجاد المراد في هذا الوقت على هذا النحو كما مر بيانه
وبالجملة مثل هذا الكلام من هذا المقام وشأن هذا المرام غير جدير بالاهتمام
ان هذا المذهب في الارادة قريب مما مر من مذهب الفلاسفة المعلوم ردهم في نفاة العلم
والفرق انهم جعلوها عين العلم بالنظام الاصلح الذي عندهم بالعناية فان هو الا مجرد
عين العلم بالنفع المسمى بالداعية والداعي فاشتركا في جعلها اياه عين نوع من العلم
ولو جعل مغايرا للنوعين حتى التفصيل الآتي بينهما فرقا في اللفظ فاراد احدهما بلفظ
الارادة الى مجازا كما ذهب اليه المعتزلة بالنفع والضرر الى المحض وانتفاء النظام
واشتمالها على الكراهة على اختلاف المذاقين فالمعنى المشترك لها من اللفظين انما هو نوع
خاص من العلم وانما الاختلاف في التعبير عنه في أي جهة اقتضاء هذا النوع من العلم بين
القائمين فذهب معتزلي الى انه يقتضي ايجاد فاعله المتصف به وعدم جواز
انفكاكه عن اثره والبتة لعلة فعلا لما بين المتلازمين على انه يقتضي الصحيح المشترك
لوجود الملزوم انفكاك اللازم عنه في محله وما سيتبين ان يوجد ههنا ان مزيدة
كون العلم حكما عن المعلوم بعدم صلاحية الحكاية للسببية الحقيقي وكون المقصود ههنا
اثبات شيء من هذا القبيل يبطل فيلك المذهبين وما يتوهم من جواز كون هذا النوع
من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع بضرورة استلزام فعلية متعلق العلم الامكان الذاتي في
الفعل والمراد بالامكان الذاتي ما يصح فيه التخصيص المطلوب ههنا بالغاية اختلفوا
بالنسبة الى الطرفين يرجح الى الذي كون الفعل شاملا معلوما بوصف كونه موافقا للنظام

او مشتملا

الاشتمال على النفع دون الترك وهو لا ينفع ههنا ازيد ذلك صدر المحققين
بهذا الوصف دون مقابله عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته وقدرته
كما انه يحتاج على ما مر الى مخصص اثار ويترجح منه له على خلافه باعتبار هذا الوصف
هو المعبر عنه بالاختيار كذلك يحتاج الى مخصص توجد منه اليه وجلي ايقاعه وهو
المعبر عنه بالارادة وثبوت شيء من هذين المعنيين للفاعل لا يستلزم قيام موجد
بمركز هو او هو ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى انما نزيه له عما لا يليق به
بل الذي هنا لك ان محض ثبوت ابلى حاصل له باعتبار اضافة المغيرة فكما ان العلم
والقدرة واشباههما من الموجبات الرابطية الثابتة له تعالى باعتبار ذاته اوجب
فيئة وان يتقوم منه محل لوجود كذلك ههنا قد يتم الكلام من هاتين الطائفتين
ولا سيما المعتزلة وافقونا في اثبات اصل الارادة له تعالى واما ما ذكروه فيها
اللفظ عليه كما ان القرآن الجيد حمل بينهما ولكن خالفونا في حقيقتها ومعناها ومحل
اتصافه بها نحن نحقق معنى امثال هذه الالفاظ سوى مجادلات العقلاء المستهلين
لها في هجاء ولا نهتم للجبر بها عن معانيها المقصودة فلهم فيها تتبع وانصاف عن الهم
مطلبون بتقويم على مغايرة معنى الارادة والعلم مطلقا وعلى اتحاد الارادة مع الرضا
والمحبة والاولية للفعل عندهم والعلم جار مجرى الحب والمرجح للمريد وان تحكم
بعضهم احيانا نجد فرقا على بعض اشكال المعارضات الوجدانية ترى الفهم
يشير الى مسائل بالارادة ويطلقها بالعلم والادراك ويجمع بينهما فيقول مثلا
صليا بارادتنا بالباء لعلمنا بالقدم بانها مصلحة لنا وقد اتقول هذا الكلام
من المحقق الطوسي في قواعد عقايده مع تصريحه بغيرية الارادة للداعي فقال في اثبات
قدرته تعالى والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل ولا يجب واذا فعل فعلا اختيارا
وارادة لان يدعو الى ان يفعل ومن هذا القبيل اختلفنا في الاستدلال بحدوث الصفة

استدل منا بوجود العلم والارادة لله تعالى على وجود ذاته تعالى
عبد الله عفا الله عنه

فيقال لو علم الله فيهم خيرا واراد الله بقوم خيرا ومن هذا المسلك في تحقيق
مغايرة العلم والارادة ما نبه به ابو علي عليه السلام فيما روى عنه الصدوق محمد بن يعقوب
ومحمد بن علي بن بابويه في كتابيهما الكافي والتوحيد في باب الارادة انها من صفات
الفعل عن بكير بن اعين قال قلت لابي عبد الله عليه السلام علم الله ومشيته وارادته
اهم متفقات فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله
ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقوله ان شاء الله دليل على انه لم يشأ فانه شاء
كان الذي شاء وعلم الله سابق للمشية فقوله عليه السلام اتضح لنا بهذا واثبت
اتحادهما على وجه مفيد لما هو اهم عما اعتمده السائل من زيادة الارادة على
الارادة وقدم العلم على المشية في جميع قوله فما شاء لا الا ارادته
تنفك عن ارادته وفي قوله وعلم الله لا الا ان علمه بالمصالح مناط ارادته
بناء على احتمال ان يكون ما نطق به الخبر من الحق والباء من البسملة فما بطل
بكلمة شاء قد يكون بعلمها وارتضاها فانكارها من مذهب الاشاعرة ومذهب علماء
المعتزلة على ما مر وكذا من جميع الشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتي وذهب
اليها الاشاعرة الى بلاء منه هذه الطوايف في مقالاتهم كقول الفلسفي في ارادة
الله افعاله تعالى ويعلل بشيء من المصالح وقول المعتزلي انها انما كانت ارادته عن مراده
عند وقوع الكفر والمعاصي من الخلق بن فندب المبحث الثالث ذهب الاشاعرة
وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى خاصة غير موجودة قائمة غير العلم والقدرة
لبقية العلم واستدلوا بنسبة القدرة للعلم في الفعل والترك فالارادة قالوا نفعنا
في انها غير علمنا بالطائفتين السابقتين واما خالفونا في قولهم بوجودها
نفسها وقد مها فانكروا كونها في الوجود مختصة بها بل هي سائر الصفات وهو مخالف
مشتمل على مباحث اولية وغيرها كما يناسب تقدم الكلام معهم فيه هنا وانا المناسب

لهذا

لهذا المقام ابطال ما توهموه من قدمها الحاقا لها بسائر الصفات الكمالية واما قولهم
فيه زيادة منها لو كانت حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل
وقد مرت اشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه ايضا هنا من لزوم كونه تعالى
محلا للحوادث بان ارادة امر البقي غير موجودة في نفسها حادثة بتبعية المراد
فلا يحتاج الارادة اخرى ولا يتسع انتصافه تعالى بها وان كانت حادثة كما هو سبيل ما
والمحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا المقام الزاما لهم انهم
اثبتوا الارادة بترجيح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم للقادر ان يرجح احد
مقدوريه على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصح تعلق القادر ارادة بلا مرجح ثم تقصر
تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى واعترض ايضا على الزامهم الذي
ذكره صاحب المحصل اثبات الارادة مرجحة احتياج التخصيص الواقع بين الاوقات
المتساوية بما يقع فيها اليها بقوله ان الحجة التي اوردها على اثبات الارادة خاصة بفعل
يقع في زمنة اما التي يكون واقعا في زمنة شامل لجميع الازمان فالجسم سائر على الاطلاق
ان كان بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى والا ان يقال تخصيص
بالايجاد من جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة لانا نجوز
ان يختص القادر احد الطرفين من غير مخصص انتهى وفيه بابا اثبات الارادة مطلقا
ولا نقايل ان يقول ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد دون وقت من غير
مخصص انتهى وصرح في مواضع اخر من هذا الكتاب وقواعد العقايد بان الاشاعرة
تجوزهم الترجيح بلا مرجح تعنديا ليهم اثبات ارادة الله تعالى والحاصل انه قد زعم
من تكلم في اثبات الارادة ههنا ان التخصيص الواقع بين الاوقات مع قطع النظر عن
التخصيصات من تجويزهم ترجيح القادر احد مقدوريه لا لمرجح لهم فرقوا بين ترجيح القادر
احد المقدورين المتساويين بتخصيص بعض الوقوع وبين ترجيح احد الوقتين بتخصيص بعض ما يقع

ضافات
ذكر ارادة صلى الله عليه وآله وسلم على ارادة غيره
دوم ان ما عداها غير

به فجوزوا وقوع الاولين من القادر بمجرد القدرة بلا احتياج الى مرجح من الفاعل وغيرها
ولم يجوزوا وقوع الثالث الا بارادة فراوا انه بسبب هذا الفرق يكون عليهم الاثم
في مواضع الا قول لاثبات اصل الارادة على الوجه الذي اثبتوها فانهم يمكن ان يقال
عليهم مسلم احتياج هذا التخصيص الى الارادة لجواز وقوعه بمجرد القدرة بمثل ما جوزتم
في التخصيص الاول ثم اثبات عموم الارادة لكل حادث بعد تسليم ثبوت اصل الارادة
فانه يمكن ان يقال عليه ايضا يفيد لكم هنا اثبات الارادة بالنسبة الى غير الزمانيات
كنفس الزمان وما شابهها اذ وقتها حتى يحتاج باعتبار التخصيص اثباتا اليها
ثم ابطال الحدوث بالارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال لهم مجرد
ان ينقطع التسلسل بالارادة صادرة عن القادر بعنوان التخصيص القول الغير المحتاج
الى مرجح اصلا فضلا عن الارادة وفيه ايضا يخفى فان لهم ان يفرقوا بان الارادة شاركت
بانكار الفرق المذكور فان المرجح في قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بمعنى المخصص مسلم
المرجح الثالث الارادة ايضا فانه يجوز ان يخصص من القادرين سواء كانا بين مقدورين
او بين وقتين الوجود الارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات الارادة من انه كتفا
بالثاني فهو على سبيل التنزل والمجاز او الخصم ومن قبيل التمثيل والتصوير فتجشم في هذا
المطلب هذا التجشم الشاق الشامل للكل بدليل ما ذكرنا تتبع كلماتهم في كتبهم الكلامية
وهذا الخوار الذي ساحب المحصل نفسه في مسئلة القدرة من اثر بين عند تحرير المذهب
الذي في مسئلة الترجيح بلا مرجح بانا المراد بالمرجح ههنا هو الداعي وفي مسئلة خلق
الاعمال عموم ارادة الله تعالى بان كل فعل من الفاعل المختار مسبوق بارادة فيه على وجه يبقى
الارادة بكيفية وهم مصرحون كثيرا في مواردا ستعمالاتهم المشهورة للترجيح بلا مرجح
بانا نرى القادر المختار تتعلق بايجاد احد مقدوريه بلا احتياج الى داع وان وقع شيء منهما
انما هو بالارادة وان وجوب صدور الفعل بها لا ينافي الاختيار بل يحققه او سلمنا

انهم يثبتون الارادة بمجرد تخصيص الحادث باحد الوقتين بعد تمام التخصيصات
الاخر صح ايضا لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة الى كل حادث فان صدور كل شيء
عنه تعالى وان بعنوان التخصيص القول على تقدير الحدوث الزماني للعالم مقارن لوقت
مخصص من الزمان الحقيقي او التقديري فيصح احالة ذلك التخصيص الثاني وكانه هو
الوجه في اتفاقهم في بعض تراجمة دليلهم بالتمثيل به ومثل هذا التعميم في الوقت والزمان
ليشمل نفس الزمان وما شابهها فان النسبة المذكورة موجودة في كثير من اجزاء الكلية
مع ان حقيقة الزمان عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم شرع غير بقاء موجود سيال
ليس موجودا حادثا حتى يحتاج وقوعه الى مخصص فالحصر المحتاج الى المخصص في الزمانيات
باعتبار وقوعها في بعض حدودها دون غيره فان دفع هذا الاشكال المذكور برمته
قديم انه بما قدمنا من جواز حدوث ارادته تعالى بلا لزوم محذور بطلانا توهم
قدمها لعدم دليل لهم عليه سوى امتناع حدوثها وكانوا استدلوا على امتناع قدمها بوجه
مفصل اشتمل على دفع بعض التوهمات الثلاثة في هذا المقام فنقول له اولا ان الفاعل
الاختيارية الارادية له تعالى على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر منتفية الارادة وقعات
باتفاق العقلاء فلا يصح على تقدير قدم الارادة من الله تعالى ارادات قديمة متكثرة
تلك المرادات او ارادة واحدة بالنسبة الى الكل والثاني باطل بالبرهان كما سنعلم
بعد هذا تحقق المراد وبقي دائما والاول ايضا باطل لان كلا منها اما ان يتعلق
بوقت وقوع المراد او بقاء ارادة ليجاد زيد مثلا بحالها كانت بعد تحقق ذلك الايجاد سقطت فضلا
عن دوام بقائها ارادة ليجاد زيد ثانيا وثالثا وهكذا والثاني ايضا باطل لانها اما ان تتغير
بتغير المرادات او لا تتغير والاول ايضا باطل لان التغير اما ان يتعلق بالقديم
بطل

بيان امتناع قدم الارادة بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الثلاثة تتعرف هنا
بيان امتناع حدوث تعلقات الارادة وغيرها

باعرفيته بل لكل منهما ذاتا وذاتا والفرق بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى
فيبقى احتمال حدوث ذلك التعلق مع قدم اصل الارادة وهو كاف لمرغوب معقولنا
على ان التعلق واطراحه مفهوم بهما بل يكاد يكون حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص
من الفاعل المختار على ما يختاره ولو كابروا في ذلك فلا مكان ان يستدل على بطلانه الزاما
وتكتيكا لمكابرتهم بان بقاء الذات مستلزم لبقاء صفاتها مشروعة كالترجيح بلا مرجح والحياة
والتكلم وغيرهما فانها حدوث تعلقها بالمتضادين في وقتين اما لذاتها او لذاتها او
غيرهما والاول مستلزم الترجيح بلا مرجح والثاني وهو المختار ايضا على السنة مشهورة الترجيح
بينا لشاعة مستلزم للتخلف عن الوجوب التام وتخصيص اثره بوقت دون وقت وهو
محال كما سبق وايضا مستلزم لوجوب الفاعل المتصف بها فانها ارادة اذا تعلقت
لذاتها باحد المقدورين في وقت خاص على وجه خاص فيجب صدور هذا الطرف على وجه
صدور الطرف الاخر بدلا منه عن الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الجواب عن
هذا الاشكال من التزام مكابرة في ان الوجوب بالارادة والاختيار لا في الاختيار
انما هو كتشبث المرتجي بالحشيش وقد اضعف السيد الشريف في شرح المواقف وضوح
بان هذا الوجوب تاما وليا في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اما القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك كما هو مطلوب المتكلمين وايضا انصف شارح المحصل
حيث حكى في بحث الارادة بعد حكاية انها متعلقة بذاتها بالمراد في الوقت الخاص عن
اهل السنة ما ذكرناه هيهنا دافعا لشبهة صدورة المختار موجبا ثم تعجب
ان بعضهم كصاحب المواقف التزم مثل هذا التعلق لذاتي في القدرة ايضا لجواب
الفلاسفة عن شبههم المشهورة في ايجاب حيثما لو تعلقت القدرة باحد الضدين بلا
لذاتها فيتسلسل الكلام في المرجح واما لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل
والجواب ان تعلقها لذاتها فلا يلزم ان ترجح القادر احد مقدوريه بلا مرجح لو ترجح

المحل في حد ذاته من غير المرجح ولا يخفى انه مع كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما اعترفوا
فيه من تساويها بالنسبة الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الارادة فانه مبني على ان
القدرة لو تصح التخصيص بناء على اعتبار ذلك التساوي فيها فلو بقيها من شيء آخر
فلو جاز ان يتعلق القدرة الحادثة في المقدور استغنى باعتبار ثبات شيء آخر مستحيل
بالارادة والتعقل الذي في شرح المقاصد كانه تعلق بشيء من المقدورين فاختص
في جواب الشبهة مع انه لو اقتضى تعلق القدرة المرجح لزم التسلسل جواز ان يكون
المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الهارب احد
الرغيفين والقارد احد الطريقين ثم قال وله ان يجوز ان هذا اولى لذاتها في المواقف قبله
بالتمام ان القدرة تتعلق لذاتها انتهى ومع ذلك لم يذكر ما يبطل كون حدوث
التعلق لذاته او لذات الارادة بقي احتمال الثالث وهو ان يكون لذاته مع جواز
تخلفه ابدا وكيف يتصور ذلك والواجب لذاته لا يتصف باعراض حادثة سواء كان تعلقا او
غيره والا لكان لها لازم التخلف بما شابهه كما مر والثاني مستلزم للتسلسل في التعلقات
وما شابهها بمثل ما اعترفوا به في بيان بطلان حدوث الارادة فان قلت يمكن اختيار كل
من الشقين ودفع مفسدة التخلف بمثل ما صححتم به ربط الحادث بالقديم ودفع
التسلسل بمثل ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة فلنا اختار هم ترجح الجواز لذاتي
من الفاعل المختار بلا حظة الداعي موجود حقيقي معين في وقت معين فيتعلق
موجودا اخر بالكلام الارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل والمرجح هو الداعي والفرق
انما يتم لو تصور صدور عن مؤثر الا مع حدوث ارادة دون الثاني فانه يجوز
ان يصدر بمحض البسيط والتجويز المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة
القديمة كما لا يخفى فكل قديم غير محتاج اليه نفيا فافهم ما قصدناه من الالزام فانه
ينفع في امثال هذا المقام من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور اعتبارية مردودة بان

اثبات الارادة بطلان التسلسل في تعلقات الارادة
ابطال التسلسل جواز التسلسل في تعلقات الارادة
من الاستلزام انما المذكورة الخ استلزام خلف المعلول من الفاعل المتصف بها وتستلزم تخصيصه اثره بوقت دون وقت كما مر

عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع التأثير فيها بانقطاع الداعي بل يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها فيجري فيه براهين بطلان التسلسل باعتبار حصولها في الموضوع بها على سبيل الترتب بما ذكر بعضهم من تعلق الإرادة امر على لا يحتاج المؤثر في تخصيصه بوقت حدوثه بل محصل له مع بداهة ان كل حادث وجودي او عدمي يحتاج الى امر مخصص يوقت حدوثه ثم ان شارح التجريد نفى ان شاعرة بعدم يرتفع التزام القوم في هذا المقام من حدوث تعلق ارادة القديم فانا نلتزم التعلق ونمنع الزيادة فانا نقول ارادة القديم بعدم المراد الحادث لم يجز على الذي قدم ان حدوث امور لا نهاية لها سرمدا لا يزول عنها بدا فانا نمنع ان الزمان الذي هو في الزمان وبعد لا يجاد لم يبق له في زمانه الذي هو فيه ارادة وهذا على فاسم هذا السراب حتى بداهة معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم ببداهة العقل ان ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح عليه السلام وغرق فرعون غير متعلقة بهما الآن فانه كونه تعالى مريدا لهما في بعض ازمنة وجودهما لا ينافي كونه مريدا لهما في الازمنة المتأخرة عن ازمنة وجودهما لان الارادة من الصفات الحقيقية ذات اضافة فلا يلزم من انتفاء احد طرفي الاضافة انتفاء الطرف الآخر كما في العلم والقدرة والسمع والبصر فقد ذكر بعضهم بالقرينة ما روي في كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال الشيخ حدثنا وما روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا عليه السلام المشية والارادة من صفات الافعال فمن لم يعلم ان الله عز وجل لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد لهذا يدل على ان المغايرة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو اقتضى عدم جواز التخلف عنه استلزام القول بوجودها مع القول بناء على اجماع الكعبي والشيخ بين المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان استلزام القول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين مراده على ما مر بيانا عند كل منصف بالعقل والنقل وان تخلف بعض في نفيه بحر اللسان فان فرض خفاء المغايرة بل بلوغ اللزوم على الحق في الواضح بدون مكابرة فخصوص مع بذل الجهد فهو معذور في جعل من لم يتم عليه الحجة في بعض الاصول بالتقصير

في نفسه ايهم مصلحة فبقاؤه الذي هو موافق المصالح الآخر ينافي انتفاءه من حيث انه ارادة للعزم المذكور مع جواز انضمام الى امور اخر شطرا وشرطا بالنسبة الى المراد فان للحوادث شريعة التغير فتصير كل تغيرات اخرة مقتضى اخر على انا الكلام ههنا في الارادة بمعنى الحتم على ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد والارادة بمعنى العزم نوع اخر مغاير لها في الحقيقة وان حكم بتحاسبهما النوع مشاركة ومناسبة بينهما فلا يقاس احدهما على الاخر فتدبر

المبحث الرابع

اطبق المحققون المتقنون من اهل البيت عليهم السلام على ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا وان كانت على بعض معانيها متقدمة على زمان وقوع المراد حتى ان الشيخ الجليل محمد بن يعقوب الكليني محمد بن علي بن بابويه القمي وضعا في كتابيهما الكافي والتوحيد باب على حدة لذلك جمعا فيه احاديث الائمة منهم عليهم السلام في انها من صفات الفعل وانها حادثة كالتخليق والعضب وسائر صفات افعاله تعالى التي تعقل قبل صفات الذات كالعلم والقدرة والسمع والبصر وقد ذكر بعضها بالقرينة مما روي في كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم قال الشيخ حدثنا وما روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا عليه السلم المشية والارادة من صفات الافعال فمن لم يعلم ان الله عز وجل لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد لهذا يدل على ان المغايرة بينه وبين القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو اقتضى عدم جواز التخلف عنه استلزام القول بوجودها مع القول بناء على اجماع الكعبي والشيخ بين المسلمين قبل ظهور قول بعض المعتزلة بعينيتها للذات لكان استلزام القول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا المعنى وبين مراده على ما مر بيانا عند كل منصف بالعقل والنقل وان تخلف بعض في نفيه بحر اللسان فان فرض خفاء المغايرة بل بلوغ اللزوم على الحق في الواضح بدون مكابرة فخصوص مع بذل الجهد فهو معذور في جعل من لم يتم عليه الحجة في بعض الاصول بالتقصير

كلام مع من لم يفرق بين الحادث ومع سرمدية تعلق الارادة
اثبات حدوث ارادة الله كما هو مذهب الامامية رضوان الله عليهم
رفع توهم جواز بقاء الارادة القديمة على قياس العزم

فهو مستثنى عقلا وينقل عن ذلك الحكم الكلي المبني على الغالب فلا يقدح فيه الجزئي
من هذه الجزئيات المذكورة وقد بينا فيما سبق صحته وعدم لزوم شيء مما توهمه
القائلون بتقدمها من التسلسل وقيام الحادث بذاته تعالى وغير ذلك بيانا هناك فلا نعيده
ثم نقول على جواز تجدد الارادة ايضا قال الله تعالى كالحياة والارادة القديمتين كما صرح به في الكتب
الكلامية وحقيقة الارادة كما بينا انما هي محض اضافة وتعلق من المريد بالمراد او
موافقة الحكم الكلي لها بل يتميز موجودة في نفسها فلا تتوقف على اضافة اخرى
وان نقل عن بعض الاشاعرة عن المعتزلة رحمهم الله عليهم خلاف ذلك والمذكور تبعية
حدوثها الحادث المراد من الفاعل المختار امر اعتباري بادني تامل يتبين عدم احتياجها
الى ارادة اخرى ايضا فان ما لا يجوز ان يصدر العقل صدوره عن المختار بدون الارادة انما
هو المراد المقصود بالذات مما يتعلق من الموجودات الرابطة بذلك بين ذات الله تعالى
بالنسبة الكل مراد له ارادة قديمة عند جمهورنا وتعدم بعده فلما كان حدوث كل شيء
اينا على ان تتعلق بمحل تلك ارادته ايضا كذلك فلا يكون شيء منها بقاء الا على تقدير
ان يكون الزمان نفسه محتاجا في بقائها ايضا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو المشهور
فيحتاج الى ارادة لها لان البقاء غير في نفسها مخالف لما يراد منه بل هو استمرار بقاء المراد
فتختلف حالها باختلاف احوال المراد وقد قال عن بعض المتكلمين من غير الامامية ان
القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم يختص احتياجها على وجهها اضطربوا فالتزموا
موارد امنكرة منهم الجبائيان وعبد الجبار بل العلامة ايضا من فاضل قدماء المعتزلة
على ما يجيء قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا في محل هذا مذهبهم اشتق لها محلا
مع وجودها لكنا نا ذاته تعالى فيلزم كونه محلا للحادث موجودا وما قالوا فانه لا يجوز
تقدمها عليه مع انها عندهم كما ستعرف عبارة عن خلق المراد والخلق عبارة عن قول
كن في محله تعالى على الاظاهر فلزمهم القول بقيامها بذاتها مع كونها عرضا او دون

عليهم ايضا ان يستراح الى ترجيح الذات على السوية فليكن تعالى مريدا لبقائها اولى ان
يكون غير مريد لبقائها وقال صاحب المواقف فكانه ما اخذ من قول الحكماء انه عند وجود
المستعد الفيض يحصل الفيض وذكر الشارح هناك ايضا توجيها له ينقرب عن المصمم
ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان يكون موصوفة وهو مردود الى البداهة فكانهم ارادوا
بالارادة المعاني المكتنفة بالحكم الذي يحدث في المادة وذلك انما هو المعد المخصص وقوع
المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد من الواهب وهو معنى
الارادة الا ان المخصص كذلك من المعدات قائم بذاتها فالارادة بهذا المعنى
قائم بذاتها ثم اورد عليه ان ذلك انما يتم فيما يعد لذاته خرج عن قانون الحكمة الا القول بوجود
المادة القابلة واختصاص الحادث بها وقالها على حسب استعداداتها المتفاوتة فيه انتهى
ثم قال والاظهر ان يقال وجد الشيء انما يتم لما سمعت من انه هو نفس ان مخصص الحادث
بوقت يجب ان يكون حادثا معدا فلو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد
ان مخصص الحادث ارادته تعالى حكم بوجودها فلما لم يجز وا قيام الحوادث بذاته تعالى التجاوا
الى انها قائمة بذاتها انتهى فتامل لتعلم ان جميع ما التزموه من قبح القول بوجودها
وقيامها بذاته تعالى وجودها في نفسها ايضا بناء على توهم ان الوجود لغيره يستلزم
الوجود في نفسه فلم يلتجأ بطائفة قيام الحادث الوجود كل به تعالى وقد جوا في البراهين
المشهورة بين المتكلمين على هذا المطلب الحاشر اجماع العقلاء ما خذه الجزم بالتعليل
بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة به تعالى بل ادعوا من فقد التأثر العقلي في الحقيقة
وان انكروه بالسنتهم قالوا ان الجبائية وان ذهبوا الى ان الارادة والكراهة حادثتان
لا في محل ولكنهم اعترفوا بوجود هذا المريدية والكارهية في ذاته كالسامعية والبصرية
الحادثتين بحدوث السمع والبصر وان ابا الحسين يثبت عليها بحدوثة والاشعرية
يثبتون النسب وهما رفع الحكم القائم بذاتها وانتهاؤه وكل منهما عدم بعد الوجود فكيف

حادثين وقد افترقا بتباعد وعن المعية والقبلية المتجددين لذاته تعالى مع قولهم بوجود
الاضافات وجوابهم عن هذه الدعوى كلية من هو ليعلما انما اثبتوا نوعا من الاضافة
الغير الموجودة في الخارج عندهم حتى المعية فانها صفة والقبلية غير موجودة في الخارج
عندهم واذا دعوى اكثر الاضافات وبالجملة هذا بينهم وبين غيرهم خلاف مشهور وبتحقيقه
على التفصيل قام اخر ثم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ذكر في احوال المعتزلة اقوالا
قريبة من بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة لما نقله المتأخرون عنهم فانه نقل عن العلاف
في الثانية من قواعده التي انفرد بها عن اصحابه انه اثبت لذاته ارادات هي محالها يكون بالنسبة
تعالى مريدا بها وقال هي قول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون ثم في التاسعة
منها برواية الكعبي عنه انه قال ارادة الله غير المراد فارادته لما خلق هي مخلوقة وخلقه
للشيء عنده غير الشيء بل الخلق عنده قوله في محل وليس في هذه الرواية اتمام هي تفصيل
القول الاول ولا مخالفة بينهما في المعنى كما يفهم من سياق كلام الشهرستاني وكذا نقل
عن النظام ارادة الباري تعالى ليس موصوفا بها على الحقيقة فاذا وصف بها شرعا فافعاله
فالمراد بذلك انه خالقها ومنشيها على حسب علمه واذا وصف بكونه مريدا لافعال
العباد فالمعنى انه امرها ورضي بها ويوافق هذا ما نسب هذا القول الى النظام وما شنع عليه
من العدول في الارادة ما ترى كما في غاية تعالى عايبن الدابي كما نسب ايضا شايخ المعتزلة
ومن تبعه في مبحث الارادة مع اتهم نسبوا العلاف في ذلك تفصيل قالوا المعتزلة
القول بارادات محالها مثل ما نقله الشهرستاني عنه وصرح بانه هو الاصل في هذا
المذهب فتبعه فيه غيره وكذا نقل الشهرستاني عن الكعبي انه انفرد عن استاده ابي الحسين
ابي عمرو الخياط بمسائل وعد منها ان ارادة الباري تعالى ليست قائمة بذاته هو هي
مريد لذاته وارادته حادثة في محل اولا بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه
عالم قادر غير مكره في فعله واذا قيل انه مريد لفعله فالمراد انه خالقها على وفق

علمه واذا قيل هو مريد لفعل عباده فالمراد انه امرها ورضي بها فهذا القول
الى الخياط ونقل هذا الكعبي ايضا في فعله تعالى العلم بما فيه من المصلحة في فعل غيره الامر به ودين هذا
من الاشعرية نقل عنه الشهرستاني شبيه بما نقله برواية الكعبي ايضا عن بشر بن معتمر
افضل علماء المعتزلة ان ارادة الله تعالى فعل ما فعاله وهو على وجهين صفة ذات وصفة
فعل فاما صفة الذات فهو وصف الله تعالى بانه مريد الجميع افعاله والجميع طاعات عباده فانه حكيم
لا يجوز ان يعلم الحكيم صلاحا ويريد ضده واما صفة الفعل فان اراد بها فعل نفسه فمحال
احداثه فهي خلوة وهو قبل الخلق ما يكون الشيء يجوز ان يكون معدوما واذا اراد بها فعل غيره
فهي امر بها انتهى واذا حاصلها بعد التنقيح يرجع الى انها تطلق على شيئين وجه من جعلها ان
يلاحظ فيها خصوص فعل الزمان بشرط الطلق عليها بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبي فانه
ارجعها الى السلوب او الى الجزاء نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب الى حدوث ارادة الله تعالى
عبارة عن كونه غير مريد له ومغلوب واعترض عليه الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم
مريدا ما صالحا لانتفائهما في شرح المقاصد بان الكلام في ارادته تعالى فاما ارادة العقلاء
فبخارطها ذكره الفخر الرازي في اثنين عين في كلام لضبط اشتمالها وشرح الاول منهما
من الناس نجم من المصرحين قوله النجار وقال الاشاعرة والكرامية والمبائية وهو ان
ارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انه مريد لذاته ثم ابطاله فجملة ابطال كل ما
منها سوى قول الاشاعرة بقوله واما قول الاشاعرة من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا باطل
لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب الوجود لذاته نقدر عدما ذاته
وبعدما عدما كونه مريدا والمعلوم غير ما هو غير معلوم انتهى واعترض عليه بما فيه فانه ناش من
عدم تحقيق معنى الحقيقة والمرتقى في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق ارادته تعالى ولكنه مبني على مقدمة
الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب المواقف شيء مردد بين الخبط وتعمد الكذب
وما شابههما هو انه نقل هذا الضابط عنه في خاتمة بحث ارادة مصدرا بقوله قال الامام

ذكر ما وقع من صاحب المواقف في هذا المقام

لم ناصا او ولا الى الاولة قوله ساد ما نسبة الخ ضرر هان اراده تعالى نفس
ذاته ونقل المقولة اخر عن البخار بعنوان نقلها معللة بدلالة ثم اورد ما ابطل بها هذا
هذا القول عن البخار في بطلان قول فزر وسكت عن ابطال القول المذكور وهو متوجه الى
اصله فادخال منهاج في حجة ضابط منقول عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين
كون الارادة نفس ذاته وكونها الذات مع انه كلام شايع بين القايلين بالعينية
للغير عناء ثم تخصيص ذكر في ابطال مذهب خاص في المقول الاصلي وتوجيه من سبيل العلم
الوجداني ذكرنا فافهم المبحث الخامس المتكلمون من المعتزلة والاشاعرة بعد اتفاقهم
على اثبات ارادة مغايرة الشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لظهور ان
الانسان قد يريد شرب دواء وان يشتهيه لكراهته وقد يشتهي طعاما لذيذا ولا يريده
لمضرته بصحته وعلى انها مغايرة للتمني فانه قد يتعلق المحال ولا يريد اختلفوا في كثير
من المعتزلة الى ان حقيقة الارادة في المخلوق ما يفعل الداعي او ان الداعي فيه اعم من العلم
بالنفع والاعتقاد والظن به ويستفاد ايضا كثير الداعية وذهب جمع منهم الى انها
نفسه ميل يتبع تلك الداعية وذهب الاشاعرة الى انها معان موجودة مخصصة بذاتها
تخصص المقدور بالوقوع فالطايفة الاولى صوروا عقيدتهم بان نسبة قدرة الانسان
مثلا الى الفعل والترك على السوية فاذا انضم اليها تلك الداعية حصل الرجحان
فصار الراجح غنيا عن المرجح فاعلم بعد احتياج الى شيء اخر تكون هي الارادة والطايفة الثانية
بانا نجد انفسنا بعد حصول تلك الداعية ميالة مغايرا لها مترتبا عليها ضرورة ويسمى
الفعل عند بدون حصول تلك الداعية حاصلة والطايفة الثالثة بانا قد نعلم ان
الارادة حاصلة بدون شيء من الداعية والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما فانه
قد نكره الشيء عند الجزم بوقوعه مساويا لما هو المطلوب الذي هو الجهة منه يحتاج
احدها المستلزم الى الاخر الى الارادة بدون داع باعث يخصصه من اعتقاد نفع يخص

غنيين

مثلا وميل ايه له كذلك لعدم الاولوية بالنسبة الى الوقتين متساويين والجامع الى
كذلك ثم انا لا نعلم انا لا نريد تعلق الثانية بانا لو نتوقع ان لا نريد طاعة اعتقاد انتفع
او نطلقه مطلقا بل نتوقع اعتقاد انتفع لم لا يجوز ممن يريد تحريك يده بحيث يمكن وصوله
الى احدهما بلا مرجح فانه يرتفع من توجه معارضة الميل الذي ذكروه انما يحصل المرجح
على ذلك الفعل بقدرة تامة تجانب والقادر بالتام بقدرة اذ يكفيه العلم او الاعتقاد على ما مر
الشوق الى المحبوب فانه يحصل المرجح هو حاصل اليد ولا نواصل اذا شوقه هكذا ذكر ضاع
المواقف على ان تخصيص الحصول بكونه بالقدرة عليهم اذ حقيقة الارادة غير مختلفة با
المريد في الشاهد والغايب معنى واحد يحل الشيء ضده على الواجب تعالى وعلى المخلوقين بمعنى واحد
كسايل الصفات على ان تقدر في محل فتكون مشتركة معنوية بينهما وتتفاوت لها فيهما اتباعا
اختلاف مصداقها فانه كما مر تصوير مصداق لحصولها في الواجب تعالى من الموجودات
بعد ذاته المقدسة اذ المراد به غير محله فالخلوقين اذ حصولها فيهم محتاج الى امور
موجودة اخر فعلى هذا لا يتصور ان تكون حقيقة الارادة في احدهما عبارة عن
الميل التخيلي في حق الواجب تعالى انما قابل يجب ان يكون عبارة عن شيء قابل الشركة المعنوية في
الجميع قد يرد على الطايفتان انتقاضا في ذكر الثالثة بانا الطرفين في المثلة المذكورة
بان كانا متساويين بحسب الظاهر ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم يترجح احدهما
على الاخر عند الفاعل بحيث نفع مخصوص ولم يشعر به لم يختره وان لم يحصل له
الشعور بالمرجح بل بالمرجح ودفع المساوي من جميع الوجوه عنده ولا يستلزم الوقوع
وبالجملة قام نزاع في حقيقة الارادة بين متاخري المعتزلة وبين الاشاعرة
ومن وافقهم كتقدمي المعتزلة نزاع اخر في جواز الترجح بلا مرجح وامتناعه والتحقيق
ان جمهور تلك الطوايف لم يصيبوا في شيء من المراعين ما هو الصواب فيها اما في الاول
فلما مر ان الارادة مطلقا امر غير موجود في نفسه لذكر يلزم احتياج الى الارادة اخرى

ولا يخفى ان ما ذكره في بطلان قول فزر لا يتم على ما ذكره من تعلق الارادة بالعدمين
على ما لا يخفى

حقيقة الارادة وتقريبا هو الحق في نظر الفقير

واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها عرضا موجودا من الكيفيات النفسانية ظاهر
وايضا ثبت في انه يترجح المرجح والفارق من العقلاء على ارادة الحي وارادة الترجح فجاز
ان يكون مرجح المريد مع انه الداعي والميل وكذا ما اعتقد انه شاعرة من صفة اخرى موجودة
في نفسها يجوز ان يكون من فعل الله تعالى في العبد اتفاقا وايضا ما ذكر من الحوادث
الا تستعان الدالة على مغايرة العلم والارادة بحسب اختلاف العقلاء غير ظاهر في الميل
ايضا فانا الميل يحدث في المحل بالارادة بنفسها او بالاسم المقوية يظهر انفا
امر غير الداعي والميل كما توهم اهل المذهبين الاولين وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب
ان يكون العبد مجبورا في سائر افعاله الاختيارية سواء في ضمن هذه الارادة مخلوقة
للعبد او لله تعالى فيها على التقديرين فانها يجب ان تكون متعلقة بطرفي واحد من الفعل
والترك دون مقابله بديهة واتفاقا كيف ولو تعلقها بكل من الطرفين يجب
ان يكون وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص مستندا الى غير ارادة
واذا كانت متعلقة بطرف واحد فيجب فيه بحسب صدور الطرف الواقع عن الفاعل اما اختيارا
لئلا يلزم وقوع فعل اختياري عنه بدون الارادة مع تاديه فانها فيلزم عدم الاختيار
وخلو الفرض واذا لم يصح الطرف الواقع وجب صدور طرف واحد فتعين لئلا يلزم الجبر
لا يتبع فيه ارادة يقال الوجوب اختيار الارادة لا تنافي الاختيار كما مر مرارا وكانه
لذلك اعترف الفقهاء في ما نقل عنهم بعدم تعلقهم بوجوب صدور الفعل من القدرة
وسيأتي ان شاء الله تعالى في بعد ما نهم وجهي في افعالهم وما نقل عنه
من المحققين كالنظام والعلاف وجعفر بن حرب وجماعة من قدماء المعتزلة البصرة
ان الارادة المخلوقة ايضا فعال العبد كانت موجبة للارادة كانت تقصد الى الفعل
هو ما تجده في نفسها حال ايجادها للفعل ايجابا عليها فانه قد يتقدم على الارادة
تصور الايجاب بنظر الا ان ارادة قد تنشأ الى وقوع فعل الارادة باختيار وقد تنشأ بغير

بل تفسح وتنقلب الى التعلق بضده فتاها بكل اعتبار اسما يناسبه حكما تاتي الى
موجبة لعدم صحة وقوع ضده في مقتضاها فضاد ثانية فاذ يلزم عليه التوارد
بارادتين احديهما متعلقة بغير موجبة والاخرى مقارنة موجبة كما ترجح في شرح
المواقف غير فانه بعيد جدا هذا هو الكلام في النزاع الاول واما في النزاع الثاني
وهو الترجح بلا مرجح فذهب الى اشاعرة وقدماء المعتزلة من جواز ذهب
بديهي البطلان عند المحققين وذهب اليه متاخرو المعتزلة ومن تبعهم من استحالته
وان كان حقا لكنهم عبارة دعوى كلهم سوى محمود في الغاية ومن تبعه منهم من وجوب احد
الطرفين وجوبا سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور بلزم ان يكون ابا امتناع وقوع
شيء منهما اذا فرض في كل اطراف مختص بسببه ولا في الطرف الاقوى والضعيف
لذويا في تجويز تعيين [illegible]
اذا فرض احدهما مختص [illegible]
الاستحالة امان يحاول في [illegible]
واختيار الاستاذ فاسم طلبه [illegible]
داع مختص يرجح ايقاع الفاعل المختار اياه وذلك يجوز خطر طرفه مستقلا في
خيرية الوجود وطرفه الفعل واصالة العدم في مقابل يجوز المختار وكل صورة ان
ايا من الطرفين اعتبار فيه من الداعي المختص حاله فرض الداعيين متساويين في القوة و
الضعف ومختلفين فيها حتى انه يمتنع ان يرجح المختار طرفا بالداعي الضعيف مع
وجود القوي في مقابله وليس هذا بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من
جهة راجح من جهة اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بداهة كما في السلم الفارق
وذلك يدل على ان المحتج بالبديهة اختيار المختار طرف الحالي عن الداعي المختص

داع

والسر في وجوب اشتمال كل من الطرفين في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور وجوب
صحة وقوع كل منهما من المختار لصحة الاختيار مع ما يحكم به العقل ضرورة من امتناع
وقوع شيء منهما منه بلا الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام
انه قال الباري لا يجوز ان يكون مختارا في امر احدهما بالفعل والآخر بالترك حتى يصح الاختيار
انتهى وهو موافق لهذا التحقيق ان لم ينضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا حفظت هذا
الاصل على هذا الوجه انفتح لك باب رفع كثير من الشبه المشهورة المبنية على عدم فهم
معنى الترجيح بلا مرجح فتدبر وليعلم ان القائلين باستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا
القائلين بجوازه كل منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف مكابرا ومما ينبغي
ذلك عبارة الفاضل الدواني في حاشية القديمة على شرح التجريد بيان استحالته بقوله
لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد
المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل
في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها من دون مرجح
فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العدة بعد تمهيد ان معنى الترجيح
بلا مرجح تخصيص القادر احد طرفي مقدوريه بالوقوع بدون داع مختص والترجيح
بالمرجح المتحقق بينهما انتفاقا وجود الممكن بلا فاعل انه ان اراد بالمرجح في قوله ان كان
لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول لا نسلم ان المرجح لتعلق الارادة بذلك
المتعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون تاثير على حدة في تعلق الارادة نسل التاثير في المراد
وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير واحد منسوب
الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال وقوله فتامل كانه اشارة الى ان
قوله ثم ان مجموع التعلقات الى آخره محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الآخر وهذا

المجموع

المجموع ما قبل الآخر منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور والتسلسل انتهى ولا يخفى انه
يمكن ان ينبه على استحالة الترجيح بلا مرجح او يستدل عليها على تقدير تسليم عدم ضرورتها
على ما ادعاه المخالف بان يقال ترجيح احد الطرفين على الآخر فعل من افعال الفاعل المختار
قد يحمل عليه وقد يلام وكل فعل كذلك يجوز ان يقابل من العقلاء بقولهم لم فعله بديهة
ينتج ان الترجيح المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم ايضا بديهة ان كل ما يجوز فيه ذلك
يكون معللا في نظر الفاعل المذكور بشيء فينتج ان الترجيح المذكور معلل بشيء عنده
وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى الداعي المخبر بالعلم بالنفع او ما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الشيء المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد عرفت مما مر ان التعليل بها
غير مقبول الجواب نقول لا كلام اليها فان السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق
معتد به ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد الطرفين في وقت بلا مرجح اي
بلا داع مختص هو العلم بنفع فيه او ما يجري مجراه لما صح منه وقوع الطرف الآخر في شيء
من الاوقات وهو بديهي البطلان بيان الملازمة انه لو جاز ذلك لكان اختصاص الوقتين
باختصاصه بخصوصيته ... اتفاقا فلا يخلو من انه اما خصوص الفعل او خصوص الوقت
او ذات الفاعل او ما عدا العلم والارادة من صفاته واحدها لظهور عدم امكان
شيء آخر في التخصيص المذكور والاربعة المتقدمة باطلة لا تعاقبها لما مر فانه كان
علما فيستلزم الخلف من جهة اخرى وهو للط وان كان ارادة فاما ان يكون مخصصه لذاتها
فلا يصح معها وقوع خلاف مقتضاها وهو الايجاب فيستلزم الخلف من جهة اخرى واما
ان يكون لغيرها وليس غيرها ما يصلح لهذا التخصيص الا العلم كما عرفت فيستلزم ايضا الخلف
الموافق للمط فان قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء بالارادة والاختيار لا ينافي الاختيار بل يلزم من
كون الارادة مخصصة لذاتها خروج ما فرض من الاختيار قلنا قد مر ان ذلك الوجوب لا ينافي
القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل واما منافاته للقدرة والاختيار المؤثر فيهما

صحة الفعل والترك كما هو الحق فبينة وانكارها مكابرة فتذكر ويكون ايضا
انه قال لا يمكن ان يتساوى طرفا شئ مع تركه في الواقع بجميع الاعتبارات بدون رجحان
لاحدهما على الاخر اصلا وذلك لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم في جانب
الترك انما يتساوى طرفا الفعل من جهة الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها جانب
الترك وكما ان كان جانب الترك راجحا بالطريق الاولى وان كان جانب الفعل راجحا
فانما قد فرض فيه من الرجحان طرف كان قليلا جدا يمكن ان يعارضه اصالة العدم
فانها امر يعاضد شيئا من وجوه رجحان الفعل بل يغلب عليه كل شئ وهو ظاهر
فمع انضمام تلك الاصالة الى جانب الترك يكون ايضا جانب الفعل ابقا على رجحانه
وقد بين الاستاد دام ظله في حاشيته على هذه المقدمة برهانا على نفي
الاباحة العقلية فاذا لم يكن تساوى الطرفين بحسب الواقع لم يكن ايضا عند العالم
بجميع جهاتها كذلك لان تساوى الطرفين في جميع الامور واجتماعهما على الاخر جدا
ولو بشمة فانه مع ذلك يقع منه الراجح البتة فيبطل ما توهم الاشاعرة من جواز
الترجيح بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا به في دفع شبهة مشهورة قوية من الملاحدة على اثبات
العالم واشار اليه المحقق الطوسي في التجريد بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه
لمرجح عند بعضهم بعد ان فسرها اولا بما اختاره من وجوه الدفع بقوله واخص الحادث
بحقيقته اذ لو وقع لا لمرجح لاستوى طرفاه المتكافئان مع اختلافهما ولهم في دفعها
كلام منهم باصله فلو تتم على احد منهم مع كونها عند المدقق متمهدة فيها ومندفعة له
وقد توهم الشارح الجديد ان كلا من تلك العبارتين اشارة الى دفع شبهة ملحدة
فيلزم على ذلك ان يكون المحقق الطوسي قد سرق في دفع شبهة منهم بما لا يكون باطلا
عند بعضهم وهذا غير ثابت فافهم والجملة اذا ثبت استحالة الترجيح بلا مرجح
في الواجب تعالى ثبت في غيره بالاجماع المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم

اشارة الى عدم فهم الشارح للمراد من قول المحقق الطوسي والمختار يرجح احد مقدوريه

الترك

الفرق فيبنيها كما يظهر بالتتبع فيكون محالا وهلما جرا الى غير النهاية فان قلت ما الدليل على جواز
الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل من صورة مساواة الفعلين المختلفين
كما صورته في الاشاعرة للمشهور فلا بد من بيان بطلان مساواتهما ايضا حتى يتم المقصود
قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك مستلزم لعدم جواز مساواة الفعلين المستلزم
كل منهما لوجود الترك الراجح ايضا عند المتأمل مع انا اثبتنا عدم الجواز في مادة خصوص
مادة الفعل والترك الحاق بها العلة في حق الواجب تعالى بعد انضمام ايجاب المركب الذي هو
اثبات المقتضي كما يفهم تشبث المحقق الشارح في اثبات ارادة تعالى في حق الكراهة
والظاهر انه تقابلها من باب التضاد الحقيقي فمن رجح الطرف الذي هو المحقق الطوسي
قدس سره في التجريد بانها من عدم العلم فانه من اخذه فهم في حقيقة الارادة جاد
في الكراهة ايضا من فرعها بالعلم بالمنع شئ ينتزع الكراهة بالعلم بالضرر ومن فرعها بالظن
التابع لهذا العلم ينتزع الكراهة بالظن الذي يتبع العلم بالضرر ومن فرعها بانها
صفة معارضة لها ينتزع الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليها مقابلة لها ثم ان
ههنا خلافا مشهورا في ان ارادة الشئ هل تجامع كراهة ضده ام لا وذهب الاشعري
الاول مستدلا بانها لو كانت تغيرها لكانت اما مثلها او ضدها او مخالفة لها لا
بخصوص
النسب بين كل منهن في هذه الثلثة واكل بطلا اما الاولان فلاستلزام
كل منهما اجتماع الضدين في اجتماع بينهما ظاهر انه لذكل واما الثالث فلانا نختار كان
الارادة والكراهة مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المختلفين مع ضد الاخر كما
لزاد
مع المباحة والكراهة مع المباح فيلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع ارادة ضده لان
ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن ارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فايضا
يلزم جواز اجتماع ارادة الشئ مع كراهته لان ضد ارادة الشئ ارادة ضده وقد اجيب
عنه في الشهور بالمنع والمعارضة اما المنع فهو ما حرره الشارح الجديد بتحرير انا لا نسلم

ذكر انه فهم ان المحقق اراد بالكراهة عين الارادة وقد تبين فساد هذا الفهم

انا اجتماع كل من الضدين مع ضد الاخر جايز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع غير اللازم ظاهر وضد الامر واحد كالنهي للعلم والقدرة
فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين انتهى وفيه ان حق العبارة ان يقول
في التمثيل كالعلم والقدرة للنهي فانه تغفل واما المعارضة فان شرط كراهة الضد
الشعور بها تفاقا وحينئذ يشعر به فتنتفي ارادة عزم كراهة الضد
فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل في دفع
هذا المعارضة ان الشيخ اذا شعر لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق
بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال شارح المواقف
وارد عليه ما ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما ان تخصيص
دعوى مطلق بما شاء من الدعوى بمجرد الخصم كما يدل عليه قوله فانا الكلام معه في
المخصوص اما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضا فان غاية ما يمكن ان يقال
المراد ان ارادة الشيء الذي يكون مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به وقد
فيه ما لا يخفى حقيقة ان ارادة الشيء يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشيء عين كراهة ضده كما ادعاه الاشعري
بل الظاهر تغايرهما فعلى هذا لا يكون ارادة شيء مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط
الشعور به واما استلزام ايضا بينا او اصلا واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر
البطلان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكهما عما في بعض الصور وقد يذهب ايضا اليه
احدا واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه الباقلاني والغزالي بناء
على ان الضد المشعور به لو لم يكن مرادا بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو قبيح وواجب
بمنع كل من المقدمتين بجواز عدم تعلق شيء من الارادة والكراهة بالضد او كون
الضد مشعورا به وبجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه الارادة على التواء

او يترجح احدهما بحيث ما فيه من المصلحة وصاحبه واقف كفى بالمنع الاخير رده
الذي اشرنا في شرح بانه انما يأتي على تقدير تغاير الارادة باعتقاد النفع وما يتبعه
اما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل بمقارنته له كما هو راي اشاعرة فلا
فان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا انتهى وفيه ان حاصل المنع الاول
وارد بعنوان المعارضة على ان شعوريا بينا فانه يدفع ما ادعاه العينية والجواب
المتم لا يتأتى على ما هو ظاهر حدا واما الثاني فلا يرد عليه اذ يمكن ان يريده عن تغير
مادة عن الباقلاني في استظهار المنع في الارادة وقال شارح المواقف بل الحق
الذي لا محيد عنه ان الارادة التي هي كراهة ضده حال الشعور بالضد وقال شارح المقاصد
وارد عليه ان هذا الكلام مما لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما ان تخصيص
دعوى مطلق بما شاء من الدعوى بمجرد الخصم كما يدل عليه قوله فانا الكلام معه في
المخصوص اما انه لا يتم المقصود مع التزام ذلك ايضا فان غاية ما يمكن ان يقال
المراد ان ارادة الشيء الذي يكون مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به وقد
فيه ما لا يخفى حقيقة ان ارادة الشيء يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشيء عين كراهة ضده كما ادعاه الاشعري
بل الظاهر تغايرهما فعلى هذا لا يكون ارادة شيء مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط
الشعور به واما استلزام ايضا بينا او اصلا واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر
البطلان بناء على ما عرفت من جواز انفكاكهما عما في بعض الصور وقد يذهب ايضا اليه
احدا واما الاستلزام بشرط الشعور بالضد فقد ذهب اليه الباقلاني والغزالي بناء
على ان الضد المشعور به لو لم يكن مرادا بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو قبيح وواجب
بمنع كل من المقدمتين بجواز عدم تعلق شيء من الارادة والكراهة بالضد او كون
الضد مشعورا به وبجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه الارادة على التواء

بكونها في الميل التابع للمائل ايضا فيسقط هذا الخ خروجهم فليس بوجه اصلا **البحث**

التاسع قال السيد قد تقدم منه في مسألة الدوران في كتاب الجبن ما حاصله ان ثمة اختلافا بين المسلمين في ارتفاع الحرة عن الفلك وما يشتمل عليها من الاكر والها مستوفى مقنعة ومعرفة وذلك معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة انتهى ومعلوم ان ما هو حجة له لا يجوز ان يكون له الا ارادة انتهى فالقول بثبوت الارادة لذلك على ما هو المعتمد بيننا لكنه معارض باجماع المسلمين وخلاصة شبهتهم على هذا المطلب ان الفلك اذا حرك فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية اذ لا رابع اما منسوبة الى الخارج عن المتحرك فتمتاز عنه بالوضع واما الى شيء فيه فلا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة او لا فان لم يكن له شعور فالحركة ارادية والا فالحركة الطبيعية ويجوز ان تكون حركة الفلك طبيعية لان كل وضع يتولد للمتحرك بالاستدارة مماثل لما قبله حتى تكون تركيبين التوجه اليه فيكون الهرب عن الشيء مع الطلب لغاية بعيدة وقد يجوز ان تكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فيجب ان يكون قسريا ايضا لو لم تكن قسرية لكان موافقة القاسر في جهة ما بحركاتها في الجهة والسرعة والبطوء توافقها في المناطق والاقطاب ولا يصح هنالك قسر من بعضها لبعض لكون بعضها متشابهة وهو متوافقة كما شهدت به الرصد فيتعين ان تكون ارادية ويرد عليه انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها امكان عدم تسليم اصل الحركة فان الفلك والذي عول عليه الرياضيون منهم من المتأخرين انما دلل على حركات الاكر وما ضاهاها ليدل على حركات الفلك من امتناع الخلاء والملاء الموقوف على عدم جواز الحركة المستقيمة فيما لا يلزم تحدد الجهات قبلها لو سلم فانما هو مخصوص بالحدوث مع ان ذلك لا يثبت حركته لجواز ان تكون الحركة اليومية الى بعض ما في جوفها من الفضاء فكما يجوز ان يتحرك من المغرب الى المشرق جميع ما فيه بالوضع كذلك ولا يندفع هذا الا احتمالا بما ادعاه في دفع حركة الارض كما يجيء واما ما اعتمد عليه الطيبي فاشارات

كلها

حركاتها موقوفة على اعتبارات كثيرة اكثرها في محل المنع كما تقدم في محله ومنها امكان عدم جواز الحركة الطبيعية عليها لهم ان كل وضع لا تتم دورة الوضع الاول قبل عدم بتركه وهو مذهبهم ويجاب بل غايته انها توجب ذلك اما استحالته ممنوعة ولو سلموا بعدم جواز الطبيعية عليها بان المتحرك بالارادة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله ايضا يتصور في ما قد اراد ارادة ان يطلب الشيء المعين ويتركه لم يكن له باعث في ارادة غير ما اتفق على الشعور والارادة لا يمكن النقض بمثل حركة الحجر من علو الى سفل بالطبيعة ان اتيته نظرة تفرض في وسط المسافة يطلبها الحجر بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا النقض بان مطلوب الحجر بالطبع هو الحصول في الحيز الطبيعي اي انتفاء الصفة المفروضة لامكن الجواب بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان يكون نفس الحركة لا الى وضع ومنها امكان منع عدم جواز القسرية عليها قولهم انها لو كانت قسرية لكان الآمنع اذ لو يلزم من عدم الطبيعية استحالة القسر فانما عبارة عن تحريك يصدر خارجا عنها وهو على اقتضاء المتحرك خلافه بالطبع وقد ذكروا ان العادم الميل الطبيعي ان تحرك بالقسر لزمهم ان تكون الاكر مع العلائق كلها معدومة بوجوه مفصلة في محلها والمناقشة على هذه المقدمة تقول لطيف ذكرناه في كحل الابصار وسنشير اليه في مبحث الاربعة المناسبة من هذا الكتاب بعد تقرب الجواب انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ما يخالفها لهذه الحركة لجواز ان تكون تلك الحركة مخالفة لميل طبائعها فانا ما ذكروه من وجوب تشابهها على تقدير كونها قسرية فمبني على انحصار القاسر في الفلك وهو ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة بوجوه دقيقة الا ان جميعها لا تنفع الحركة الطبيعية عن الفلك وانما الارادية بناء على ان تلك وضع وطلب وضع اخر فانه اقتضاء الطبيعي بل من مقتضيات الارادة فلا يخلو من انهم يجعلون التلك الاوضاع المتجددة انا فانا ارادة تدعيها ذات

بيان ان نوع الارادة غير ذلك

ارادات على ميل الفلك مختلفة على اكرته

الا فلك متحركة بالارادة

يتوقف

ليلهم

معا تصنع الفلاسفة بوهم

دفع الزامي

عول

تعلقا غير متناهية على الجهات او وضاع المذكورة او اوضاع مجددة كذلك وكل
الشقين مع كونه مستلزما للتسلسل المحال بالبرهان الذي تقرر في محله يمكن ابطاله
بانه يلزم بتركل وضعين منها سبب جهات وغير متناهية من تلك التعلقات او اوضاع
الخطوط التي تنتهي بين الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا من جميع العقلاء الرابعة
المتناسبة هي عبارة عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني
كنسبة الثالث الى الرابع والمراد بالتناسب هنا تشابه تينك النسبتين ومعنى
النسبة هنا اثنينية احد المتجانسين منها ضمنا او نحو هذا على ما حرره المحقق الطوسي
قدس سره في نحرير الجاي من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب اقليدس واما
ما نقل من نحرير ثابت في تعريفها من انها اضافة ما في التقديرين المعلومين المتجانسين
فلا يخلو من خزازة اذ عدم توسط شيء منهما صالح لحلية النسبة المذكورة يستلزم
ان يركب تصحيح الحاصل ايجابا من كل منهما او استحالة ذلك في شخص واحد يجب ان يحمل على
قيام شخصين متماثلين من نوع ضمنا بهما فلا يوجد في صورة اختلف طرفيها كما
المقدم فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منهما بهما وهو في غاية البعد كما لا يخفى
فلا يحسن شيء للتعريف بناء على امثال ذلك وان كان نظير متعارفا في الحاصلات بناء
على الاختصار فيما نحن المقصد فاحسن التعريفين هو الاول توضيحه انا اذا قلنا
مثلا نسبة اثنين الى اربعة كنسبة الخمسة الى العشرة يكون حاصلا ان الصفيحة
الحاصلة من اثنين بالنظر الى اربعة مشابهة الحاصلة في الخمسة بالنظر الى العشرة
فاثنية اثنين هي كائنية الخمسة من العشرة وليست الصفيحة المذكورة كما انها
قائمة باثنين فهي قائمة باربعة ايضا لان القائمة باربعة هي الصفيحة التي
اعتبر فيها امران المنسوب والمنسوب اليه انه لو كانا من جنسين كما اذا كان احدهما عددا
والآخر خطا او احدهما خطا والآخر سطحا او جسما ذو نسبة المذكورة

وذلك ظاهر ثم ان المقادير اما الخط او السطح او الجسم فهي اجناس ثلاثة هي الخط والسطح والجسم التعليمي
على ما هو المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب والمنسوب اليه اعني فيها المتجانس
المذكور فهي من اربعة وجوه نسبة عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح او جسم
الى جسم لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في المنسوب والمنسوب اليه في جميع الوجوه الاربعة
المذكورة فيمكن ان يكون نسبة مورد الى عدد مشابهة لنسبة خط الى خط وهكذا لا ترتقي
الوجوه الى العشرة فهي مشابهة نسبة عددين الى عددين مع خطين مع سطحين مع
جسمين ونسبة سطحين مع سطحين مع جسمين ونسبة جسمين مع جسمين وقد يعلم
ان هذه الاقسام انما هي باعتبار تشابه انحاء المقادير بعضها لبعض كالكيات بالنظر
الى بعض امورها واما بعد ملاحظة ما ينطبق على احديها من غيرها كالحركة
فان زمان المنطبقين على المسافة الموافقة للعدد المتشابهة له على مذهب بعض
في حقيقة المقادير كما تقابلين بتركيبها من آحاد الجزء الذي لا يتجزى والمسافة ايضا
من النقط الذي لا يتجزى فيها على مذهب اخرين فيها كما هو المشهور وايضا بعد ملاحظة
الوضع والقوام والميل وما شابهها من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها المماثلة
نظير ما يجري في الحدة والثقل في اقسام المقادير من التفاضل عند الاشتراك في الحد
في كل ضابطها خصوصا اذا انضم الى المجموع صور اخر حاصلة من ملاحظة بعض الوجوه
كالتحلي والتماثل في الواسطة وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها الممكنة
فعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها وقبلها وستحيط بما ينبغي ان يطلع عليه
على احكامه وما يتأتى من تلك الجملة على ما يسح به الخاطر الجال والمقام في غير المجال
ان شاء الله البحث الثاني استعارة مصطلح على ان يسمى كل من الاول والرابع
بالحاشية والطرف وكل من الثاني في الثالث بالوسط والواسطة فاذا اتفق ان
تكون نسبة الواسطين الى نسبة الثاني الى الثالث ايضا كنسبة الاول الى الثاني كما نقول

بيان الاصطلاح في النسبة المركبة من النسب الاربعة المتعلقة بجزء

نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية الى الستة عشر فيقال لهذه الاربعة
باعتبار هذه النسبة متوالية واذا اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال
نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية فيقال لهذين الوسطين
المتماثلين ولهذه المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا على ان يسمى كل من
الاول الثالث بالمقدم وكل من الثاني والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة
الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة تكون المقدم فيها كل من الخمسة والعشرة والتالي
كل من الثلثة والستة ثم انه تتصور في كل مرة منها ان تعرض لنسبتها حالات
مختلفة يجب اخذها في اوضاع المقدم والتالي من العكس والتبديل وغيرهما موافقة
لها في الصدق والكذب بديهية او برهانا فعلى النسبة وخلفها هو ان يجعل التالي
مقدما والمقدم تاليا كما يقال في المثال نسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة
وبدل النسبة هو ان يذكر المقدم والتالي الى التالي فيقال في نسبة
الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل النسبة هو ان يذكر فضل المقدم على
التالي الى التالي فيقال نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب
النسبة هو ان يذكر مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال نسبة الثمانية الى الثلثة
كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان يذكر المقدم الى فضله على التالي فيقال
نسبة الخمسة الى الاثنين كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا هو تغير العكس والابدال
والتفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تغير هذه الصور بعضها من بعض با
لوصف دائم لان تتبع احكام المطلوبة في الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل
العكس في الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب اقليدس بيان الاول
بناء على انه عرف محتاج الى البيان الا في قضيتين بعض المصادرات والقلب في الثامن عشر منها
بناء على ترتيبين بعد البيان التفصيل والتركيب كما صرح به المحقق هناك واما الابدال فقل

على اثباته في المقادير في السادس عشر من الخامسة وفي الاعداد في الثالث عشر من
السابعة واما التفصيل والتركيب فيهما فذكورات ايضا في بعض اشكال الخامسة والسابعة
واعلم انه تتصور في هذا المقام اوضاع اخر مساة بالنظيرة والمنظرة والمضطربة
وغيرها مذكورة في كتاب اقليدس وقد نظر الكلام بذكرها هنا لقلة الجدوى والتمثيل
ان يستنبط باستعانة ما استخرجوه اوضاع غريبة لم يقع لهم ولم يسم بها باسم كما اذا
عكس الجدل فيقال في المثال المذكور نسبة العشرة الى الستة كنسبة الستة الى الثلثة وكما اذا ركب
مجموع المقدم والتالي الى المقدم فيقال في المثال نسبة الثانية الى الاصغر كنسبة الستة عشر
الى العشرة ولكن المرجع في امثال ذلك باستخراجها ترتيب خصوص احكامها عليها مما مر
تحتاج الى تفحص الذهن واصحاب الفكر في المطالب الهامة بها المحتاج اليها ما يفوق ذلك الخاص

المبحث الثاني اعلم انه قد يتفق للتماثل في اثنين بعينه بين وسطين على ما مر يسمى بالتشابه
المناسبة وقد يتفق التماثل فيما بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة الاربعة الى الاثنين
كنسبة الثمانية الى الاربعة وبجوار هاتين الصورتين ذكروا انه اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة
حدود وذلك انما يكون بتكرر احد حدود احد ما صرح به اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة
فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل الوسطين او الطرفين اذ لو فرض اربعة فايدة اذا وقع
التماثل بين المقدم والتالي وجهه ظاهر فيجب كون كل من المقدمتين اما اعظم من كل من التاليين
اصغر وايضا لو يتصور فيها التماثل بين المتقدمين وبين التاليين لظهور استلزام كل منهما
التماثل بين الاخرين ايضا فتحد النسبتان وترتفع التشابه بينهما المعتبر في حقيقتها فيجب ان يكون
احد المقدمين اعظم واصغر من الاخر وكذا في التاليين فيبقى احتمال التماثل في الوسطين
او الطرفين كما ذكرنا ولكن على سبيل منع الخلو فيمكن رجوع كل صورة منها الى الاخرى فنورد بيان
حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالقياس فنقول تماثل الوسطان وتلك الحدود يكون التشابه بين نسبة
الاقل مع الوسط ونسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول اصغر فالوسط تالي يكون الاول

ايضا نصف الاخير فيكون الاول نصف الاخير وايضا نصف الاخير فيكون الاول ثلث الوسط ويكون
الوسط ايضا ثلث الاخير فيكون الاول ثلث ثلث اي خمس الكل وهكذا دواليك فيتبين
وتربع الدائرة ويكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسطين ونسبة اثنيهما مع الاخير
فلو تتوهم ان زاد الاول نسبة بين الوسطين ايضا ونقول الثالث فان كان الاول
ح نصف الثانية يجب ان يكون الثاني نصف الثالث والثالث نصف الرابع وان كان الثالث
الثاني يجب ان يكون الثاني ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون الاول في الاولى
نصف نصف الرابع اي ثمنه وفي الثانية ثلث ثلث ثلث الرابع اي جزء من سبعة وعشرين
جزء وهكذا وهذا معنى قول اقليدس في مصادرات المقالة الخامسة فاذا تناسب
ثلثة مقادير على الولاء كانت نسبة الاول الى الاخير هي نسبة الاول الثاني مثناة بالتكرير وكذلك
في الاربعة مثلثة وعلى قياس المقادير المتسقة في النسبة التي في الصورتين المذكورتين
اي صورة التعاقب والتوالي يكون المجموع الطرفين اعظم من مجموع الوسطين ابدا وكذلك في
صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول اعظم والاربعة اخير اصغرها
كان يقال نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وثانيتهما ان يكون بالعكس كما
يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشرة فتخصيص اقليدس الاولى من
هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخير من المقالة مستدع ظهور الاشتراك الثانية معها فيه
محل تامل واما في غير هذه الصورة الاربع فيكون مجموع الوسطين اعظم من الطرفين
كان يقال نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة الى الستة واما في جواز عكسه فيرا وعدم
جوازه وفي امكان قياس الجميع بين اداستثنائها فليحضر في الذهن حكم على الوجه البرهاني فمن
اتقن التحقيق هذا المقام فليتزين به حواشي هذا المقام البحث الثالث اعلم ان التشابه
بين اثنين في المقادير وما يتبعها مطلقا متحقق بين جميع افرادها بمعونة اذا فرضت
نسبة خاصة في خط بالنظر الى خط اخر يجب ان يتحقق مثل تلك النسبة في سطح او جسم بالنظر

الاخر

الاخر من جنسه وهكذا ولكن يمكن ان لا يتفق مثلها فان الاشكال وما يتبعها بناء على ما هو
المقرر المشهور بمعزل عن قبول المتصدي الاتمام الغير النهائية دون المنفصلة فانها يجب
ان تنتهي في القسمة الى حد لا تقبل قسما اخر وهو الوجوب انتهاء انقسامها الى الواحد
وهو العاد المشترك في الجميع فكل عددين متفاضلين اذا القي مرارا كثيرها بقدر اقلهما
مرة او مرات حتى يبقى منه اقل من ذلك ثم القي من هذا الاقل من ذلك كذلك وهكذا
يجب ان ينتهي الى فناء احدهما البتة بجذو فه مقدارين متفاضلين متحابين كخطين
او سطحين فانه يمكن ان لا يفنى شيء منهما بمثل الاقل المذكور بدا فيمكن ان يكون
احدهما اتية عدد اخر يوجد مثلها في عدد عدد او نحو ذلك كنسبة احد اضلاع
المربع الاقطه فان ذلك القطر يقاطعه مرتين من مثلثين كل منهما محاط به وبضلعين
من المربع وكل وتر قائم يساوي مربعا مجموع مربعي ضلعيه كشكل الدوس من الاصل على
فرضنا انطباق الوتر الاضلع على عدد خاص كاثنين مثلا بفرض انقسام احدهما الى
متساويين يكون مربعه بهذا الاعتبار اربعة فيجب على الاول ان يكون مربع كل ضلع
اثنين وعلى الثاني ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما نسبة عددية على الحق
المقدارية يلزم ان يكون للاثنين والثمانية جذر تحقيقي وهو خلاف ما تقرر في محله
تكون النسبة المقدارية التي بين ضلع المربع ووتره غير محققة بين الاعداد
قد يعرض امثال تلك النسبة بالنسب الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير
والاعداد يخدل بعض الشبهات كما اذا قيل في الزام وجوب تحقق الطرفة في بعض الحركات
انه اذا فرض مربع يكون مساحة اربعة اشبار مثلا يجب ان يكون كل من اضلاعه
شبرين فلو فرض تحرك هذا المربع من الصغر الى اكبر بالتدريج بفرض تحرك احد اضلاعه الى
ان تمتزاج على وجه يكون نوع الشكل اي مطلق التربيع محفوظا في جميع الاحوال الى ان يصل
قدر مساحة المربع الى التسعة اشبار مثلا اي زاد على كل ضلع منه قدر شبر فصار ثلثة اشبار

لوجب وقوع الطرفة فى اثناء حركة ذلك الربع من المقدار الاول الى المقدار الثانى اى
عدم وصوله الى بعض الحدود المفروضة فى هذه المسافة لكنه يلزم تحقق الدائب المتلقة
على الزمان المعلوم التى ليس لها جزء يتحقق فانه لو وصل شاء الى الحد لكان مساحة
الشبه المنحرف اثنا وعشرين جزءا وهو محال فى تلك الحالة منطبقا على احد
اضلاع المربع فى نفس تلك الحالة وهو ربعا منطبقا على خمسة او ستة فكان الخمسة او الستة
جزءا تحقيقيا وهو محال ويكون تقرير هذه الشبهة الزام الجزء التحقيقى لمثل هذه الحدود
بناء على استحالة الطفرة او الزام احد المحالين على سبيل منع الملازمة فرض الحركة
المذكورة ووجه الدفع فى الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة فى المربع المفروض
فى حركته المفروضة لعدم انطباق نسبة ضلعه فى تلك الحالة الى قدر الشبر المفروض
على نسبة احد الحدود الى احاد ما استحالته فيه كما بينا فان قلت عدم لزوم
المفاسد المذكورة كاشف مبنى على امكان تحقق نسبة بين مقدارين لا يتحقق مثلها
بينة دين بناء على قبول المقادير نقسامات لا الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب
اليه بعض الفلاسفة وجمع من محققى المتكلمين فهل الفرق بين مذاهب المذاهب الاخر
فى المقادير كما القايلين بوجوب انتهاء انقسامها على ما ذهب اليه الشهرستانى ومن
تبعه ايضا مما لا يمكن من اجزاء لا تتجزأ او تجزأ على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة
وجمع آخر من المتكلمين او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذوى
مقراطيس واشباهه فخلص من وقوفه صولهم عن لزوم تلك المفاسد لانه حجة
عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق كل مقدار من اعداد على احد حدود تلك الاقسام
فيتحفظ النسبة العددية بين بعض المقادير فيشكل عليهم الحال فى عن مفاسدها كما
سيطلع عليه واما لزوم الطفرة وتحقق الجزء التحقيقى لكل عدد كما صورناه فيمكن
دفعهم خصوصا عن القايلين بتناهى المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى

اصلا فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذى عليه المدار فى الزام
المذكور بل انما هى حينئذ عبارة عن انتقالات دفعية يجب بانقضاء خصوصية المقدار مع حركته
المفروضة اذا فرض حركة خطا ما فى زمان من اجزاء خمسة شاء فانه ان كان يقطع منه فى كل
دفعة خمس اجزاء او اقل او اكثر واذا فرض شاء حركة على كل ضلع من مربع اكبر فان كانت
فى جميعها تزيد على كل دفعة اجزاء متساوية او اجزاء الضلع او احدها فان كانت
فى جميعها او اكثرها تزيد عليها بجميعها فوق توسيع المربع المفروض على الوجه المذكور يفهم
فى كل دفعة الاكثر اضعاف ذلك من الاسطح الحاصلة بها اجزاء مساوية لمجموع اجزاء
اضلاع الاربعة او اقل واكثرها فيكون عدد اجزاء مجموع السطح فى كل دفعة موافقا
لجزء ما من عدد اجزاء احد اضلاع المربع المفروض لعدد اجزاء
الذى قد تحقق جزء الموافق لاجزاء ضلعه ايضا وعدم وصوله فى تلك الحركة الى
الحد المتوسط اذ قد يتصور توسط احد من الدفعات المذكورة فلا يلزم شئ من
المفاسد التى اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس المطرد تفهم ما هو من هذا
القبيل من اشكالات العامة التى اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها
على اصولهم اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كاشكال الطرفة الزاوية الذى
ذكره الدهانى فى اجوبته عما ايراد عليه ما لم يصل الينا من احد من المحققين واذ قد كيفيا
حله فلنحصله بوجه اقل مؤنة فى المقالة الثانية من كتابه على الزاوية الحادثة من
محيط الدايرة والخط المماس له الذى هو وتر القوس المساوية للظلين وعلى ان
الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز غير وقوعه على الخط المماس فى الحادثة من محيط الدايرة
وذلك الخط الخارج من تلك النقطة تكون اعظم الحادثة الزاوية الاولى تصير ايضا
ثانية فاذا فرضت حركة النقطة من طرف القوس الى طرف وتبع ثبات نقطة التماس يلزم
ان تصير الزاوية الحادثة من المقعر والدايرة اعظم من قايمة من غير تصور حصول القايمة فضلا

تذ تحول تنصاف الى الحادة الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهى اعظم من الزاوية المفروضة
الاولى لتكون محيطة بها اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير للمركز اعظم من المقدار
الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وحاصل ما اجاب به عنها ان
الكم بالذات هيهنا هو السطح المفروض للزاوية المذكورة وهو مما لا يزيد على اعظم منه
الى ما لا نهاية وانما الزاوية فانما هى من الكيفيات العارضة له المختصة به عند
المحققين ولا يلزم من تحقق تجزى الكيفيات فى جميع الحركات الكيفية فى صيرورة تحقق الكيفية
المسماة بالقائمة فى كل حركة من الحدة الى اللا حدة كما لا توجد الصفرة فى الحركة من
الفستقية الى السواد وهذا الجواب عن هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير مقبول عند
بعضهم فوق تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات فتارة بانا نمنع ان الكيفيات
تقبل المساواة والمفاوتة كالكم فى حكم فتارة بان السطح الذى يبلغ مقدار
معروض القائمة يجب ان يبلغ مقدار الكيفية له وان لم يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع
على المتأمل وقد اجيب عن اصل الاشكال بوجوه أخر سخيفة اعرضنا عن ايرادها اذ القطع بعد
الحركة لا يبقى قطعا بل يصير فرضا فتعدم الزاوية المفروضة بانعدام هذا الضلع المخصص
لها ثم تحدث زاوية اخرى مغايرة لتلك زاوية شخصية متحركة من ملاقاة الى
الالتقاء حتى تلزم الطفرة وليت شعرى انه لو ابدل فى تقرير الاشكال لفظ القطع
بالخط الشامل والوكيف يدفع هذا المجيب فى جميع ما يأتى به لكن تقرير الاشكال بلا
فرض القطع اصلا يدل خط محدود على الخط الحادث من خارج الدارة على
وجه يكون نقطة التقائهما فصدا مشتركا بين الخطين فتحدث زاوية بينه وبين الخط الدارة
على قدر القائمة عند تلك الزاوية الاولى فاذا اميل الخط المحيط او فى مالة مع بقاء طرفه
على نقطة التقاطع بحيث تحصل تلك الزاوية الحادثة زاوية اعظم من الزاوية
الاولى لتكون الزاوية الاولى اما مساوية للقائمة او اصغر منها والاول خلف لان
الزاوية الحادثة اعظم من القائمة والثانى ايضا خلف لان الزاوية الاولى اصغر من القائمة
فهو الطلوب بل يكون الزاوية المذكورة اعظم من القائمة بما لا يتناهى

كل خط مستقيم يقرض كونه قاطعا لمحيط دايرة او مخرجا فى خط مستقيم حتى
بينهما اربع زوايا على ان قدر انتقتم ثم فرض حركته على اى محيط شات نقطة التقاطع
الان تنزع الحادة منها او تحدث المفروضة لم يكن تحدث بينهما قائما بل هو المطلوب
حدوث القائمة فى السطح المستوى انما هو مختص بما بين الخطين المستقيمين
المذكور فى مصادرات المقالة الاولى مما يعترض عليها الاشكال
بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك سلم بناء على عدم استعداد المادة المفروضة
لحدوثها لما اعترف فيما من وجود بساقة خطيها ولكن لم يجوز ان يحدث بين الخطوط
والمفروضات هناك تساويا فى القدر وان كانت تحتها فى الهيئة فلا تلزم الطفرة
المطلوبة لا يمكن دفعه بان ما ثبت من المتاخرين زاوية مساوية للقائمة كالتى
فى شرح قاوسية القوشجى فى الهيئة انما هو صورتها بين خطين مخصوصين كخصى دايرة
على وضع خاص اما لو لم يجز ان يحصل بين المستقيم والمحنى كما فى المخروطى فلم يحصل
لاحد الحكم باستلزام صحيح الوجدان برد صريح البرهان انكارا فرض على المستقيم والمحدث
بينهما قائمة عند نقطة تقاطعهما المحنى فلم يكن ان يطبق على الاستقامة على المحنى بل
لصرورة تحدث بينهما ايضا زاوية البتة اما فى جهة محدبه او مقعرة هذه الزاوية الالة
هو قول الفاضل الذى نقل عنه قدماء القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم والمحنى
فى جميع اوضاعها واميالها فلا يمكن تحقق زاوية مساوية للقائمة بينهما قط وهو المطلوب
فتامل فى مراتب كلامنا لتظهر لك اسرار المقام وتتبين غلط الحاسم من وجوه ودفع هذا
الاشكال عن المحنى على اكثر الاقدام ويتضح ان ما كان المقصود الاصلى هنا من عدم
اتفاق القابلين باتصال المقادير وقبول انقسامها الى غير النهاية فى دفع هذا الاشكال
على ما وسلم متفق عليه بينهم مع ان القابلين على الجزء لا يمكنهم فى دفعه سلوك طريق دفع
علم تسليم صحة ما يتفرع عليه وقوع الاشكال المذكور من امكان وجود الدارة والخط
حركة الخط اعنى ما يتبع تعليه وقوع الاشكال المذكور من امكان وجود الدارة والخط
وعلى الاوسط فى الزاوية المذكورة اصغر من الزوايا
الاولى اما اصغر من القائمة فظاهر او مساوية لها فلان
الزاوية الحادثة اعظم من القائمة بما لا يتناهى
فالزاوية الاولى اصغر من القائمة بما لا يتناهى
وهو المطلوب

المقر المشهور بينهم ثم بعد التنزل عن عدم تسليم كون الزاوية الاولى احد المواد المذكورة
بناء على ان ادراكها يمكن ان ينضاف الى الزوايا المستقيمة الخطين من الزوايا العظمى فاول دفعات
حركة العقل عنها هو ما يمكن بقدر جزء واحد فلا يمكن ان يكون اقل العدد من تلك الزاوية
اذ لو تصور كونها اصغر من ذلك فما وقع من تقدير هم من التصاق بوجود هذه الزاوية
فانبات ذلك نوعا منهم انها احد جمع المواد مطلقا فلو تنقيم اصلا كما نقل عنهم ان بينا
في طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من اخرق له منهم الهندسيا غفلة عما صرح به اقليدس
من انها اما ان تنقسم الخطوط المستقيمة او المختنية ايضا فانها على اصولهم قابلة لان تقسم
بالقسمة ما لا نهاية واما ان تكبه بعض من تاخر عنهم بعد ظهور تلك الغفلة له
شيوع هذا الالتباس منهم بين المحصلين كصاحب الحاشية من تجديد ذكر هذا الدليل من جملة
احتجاجات المكلمين بعد ان تبرهن لهم فيه من الخلل ما صرح به من بعض من الكلف فيجيب حتى
واعجب منه ما وقع من شارح التحاير حيث لم يكتف في دفع بعض التقاسيم عنهم بل بعد ذكر الدليل
المشهور من الطرفين واراد ان يعلق كلا منهما في البين ادرج ذلك في جملة دليل
آخر اوهم انها من كلام القوم ليستدل به احد قدر ولم يفتض احد من الالباب المذكور وهو سلنا
انها احتجاج الزعيم مطلقا كما توهم الكان غاية ما يلزم منه تحقق اعم غير منقسم فكون
هو النقطة او ما في حكمها فيرجع التعليل بها في هذا المقام الى استدلال المشهورين
الجوهر ملخص لها شيء ووضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن
فلها محل غير منقسم فيحصل النقط فيتوجه عليه هنا ما اورد في المشهور هنا من ان كونها
ذات وضع لا يستلزم وجودها للمقادير وعلى تقدير كونها موجودة انما يكون عرضا حالا
في محله طرفا غير سار في فلا يلزم من عدم انقسام محلها انقسامها ولا يلزم وجود غير منقسم مستقل بذاته
كما هو المطمع ان شارح التحاير اورد هنا على بحث الجزء ان محل النقطة انما هو الخط
اذ هو طرفه فلا يلزم تحقق الجزء فيه وهو المطلوب فاعتضنا عن جميع ذلك وسلنا ان الراتج

المذكورة

المذكورة لكل منها احد المحاذ تدل على وجود الباقي لكان غاية ما يلزم منه الزام المنكرين
لوجوده على سبيل الجدل اثبات وجوده بحجة تامة باعتقادهم كيف ولم كانوا اعتقدوا
بمقتضى التوهم المذكور ان تلك الزاوية يجب ان يقبل الانقسام اصلا من جهة انها احد
جيع المحاذ فالزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا ايضا ان كلا من فوق من الزوايا غير منها خصوصا
المستقيمة الخطين يجب ان يقبل الانقسام من جهة انها اعظم منها وذلك هو الذي اوجب قولهم
تلك الزوايا انقساما الى غير النهاية وهو خلاف اصولهم المقررة ثم على تسليم ان كلا من
ذلك يجب كونه مقتضى اصول الهندسية وما تردى منهم من علم بها اصلا وتوقف
جلها الكلي على امور طبيعية مخالفة لاصولهم المتفق عليها بينهم كانتصال الملاقيين
الخط والسطح والدائرة كما يظهر من اصول الموضوعة المذكورة في مصادرات المقالة الاولى
من كتاب اقليدس وبمثل هذا العقد رددنا ما اورد علينا في ابطال الجزء من هذا القبيل
كالشكل العاشر من المقالة الاولى المستلزم باعتباره دلالته على كيفية تنصيف كل خط له
نقسام الجزء الوسط في الخط المؤلف من اجزاء وترتيب كشكل العروسي المستلزم باعتباره دلالته
على وجوب مساواة مربع وتر القائمة لجميع مربعي ضلعيها او اشتمال الوتر على اقل من الجزء
اذا فرض اشتمال الضلعين على الجزء ليكون الجميع مربعيهما جذر صحيح وامثال هذا
العقد منهم لم يكن من موقع فيها الخصر سبيل التصديق به في البراهين الهندسية وانما فيها
عليه المدار والعيار ايضا فلا ينفع علم ولا تزول الفتاء ومحقق المتاخرين انما غلطوا عليهم
من هذا الباب باصناف اشكال الاستغناء عنها بالبرهان الحسي والعيان كما ذكرت قطر المربع المولد
ضلعه وكون وتر القائمة والمفرجة من اضلاع المثلث المولد من كل من الباقيين واقتصر
من مجموعهما مع لزوم المساواة على الزائد على مربع حاصل من اتصال الخطوط منتهية
سواء فقد في العدد والضوء كل منها بعضها او بعض فان قطر المربع من الجزء
اول الاقوال وثانيها الثاني وهكذا يجري الباقي وعلى هذا جاز ان يوجد عدد الخطوط المساوي لعدد الاجزاء

كل من اضلاعه وفي الثاني فرض ثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها جزء ان فوقها الوتر
ايضا جزئيا لساقيه كلها من الساقين فان كانا ثلثة ساوى مجموعهما وشيئا ما هو
بمنزلة الفصل بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جزء ان الا نقسام فعلى الاول هم
مثال لهذه اضطروا الى المكابرات الغريبة والمكالمات العجيبة منها ما افاد
الشيخ في وجه الخلاص عن مضيق المثلث المذكور فقال بل الحق ان متصل الاجزاء
يمنع فصلها موجود وضع فانه يمكن ان يثار اليه الحس فهو اما ان يكون منقسما
او لم يكن فان لم يكن فهو مساو للجزء ان كانا قابلين وحينئذ لم يجز ان يكون
البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء الوتر طول عدة اجزاء
الوتر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك يكون الطول مركبا من الضلعين وهما
ان يكون ثلثة واقول من مجموع الضلعين ثم انه بعد هذا التمويه يتبدل ذلك الوضع
نظير ما في الربع المذكور كما تقدم فيه وله عبارة علية وذلك ان قطع كل من اجزاء الوتر
تحيز فتكون عدة اجزاء القطر كعدة اجزاء الضلع مع كون القطر الطول الاقصى والحاصل
انه يصغر لهم من امثال الالزامات المذكورة انه ان يسند الاتحاد فالمذكور الى
المفاصل وانا نقتش عن حقيقة المفاصل لنجاوز بالفروة الى القول بانها خلاء كما
صرح بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية الخلاء على تقدير امكانه ووجوده لو ربط بين
الاجزاء واتصال بعضها الى بعض كان قابلا لتحيز من ان توسط الخلاء بين جزئين
مثلا امر يلزم الحصلي التاليف وله فعلي الثاني فان قيد اجزاء الربع المفروض
بعدم ملاطخة خلاء فاين المفر وعلى الاول ابدا ان يكون اللازم منهما الجزئين معا
معينا لا يحصل التاليف بينهما باقل منه فان فرض العدد المذكور وقد جزء او شتمل
على فوقه يلزم الا نقسام وان فرض شكل اجزاء اكثر كأن يكون مثلا بسيط
الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط الربع من ثلثة اجزاء وهي مفصلين فيكون ثمانية
اجزاء او سبعة ويفرض حصول الربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها فيلزم في
القطر اكان يلزم قبل هذه الخيشباة تفاوت كما يجيء ولعل هذا القبيل من الكلام
صحيحا وضح مما اورده ابن سينا عليهم في مثل هذا المقام بقوله فاما ان يكون ضد
الاجزاء متباينة فرجا ان يكون بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج فلم يلتق
الخطوط تطبيقا او فرج فيرتفع ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون بينها
شيء او تحتاما جزء او فرقا او بعض جزء فان كان بعض جزء فقد قسم الجزء
بتاما وجزء يلزم دائما ان يكون طول القطر اما انه ينقص عن الضلعين معا او ينقص
عن ضعف الضلعين بجزء واحد غير محدد به نقصان القطر عن ضعف الضلع دائما ليس
امرا محدودا وقد يكثر تتبع فتامل في هذه العبارة فانها من سلاح الانظار ثم انه
قد تبين من الامثلة المذكورة ان ذوي الخواطر بعد ما سنوه من المواخذة بمثل الالزامات
المذكورة من جهة علم تعينهم الجزاء المؤلف منها الوجدا على ايهم قدر اغير قابل
للزيادة والنقصان اذ ليس بعضها اولى من بعض فقد تلك الاجزاء الى عدم قبولها القسمة
فجاز على ذلك ان يكون بعض اجزاء الخطوط المؤلفة على وجه يقبل الانفكاك صغر بعضها
اكبر من قبول كل منها انقساما وهيهة وفرضية الماء نهاية له فهذا التفاوت يتسلم
اصلح كل خلل كان يوجب على القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ العقل في قبول التجزي اذ
اثبت بالمفاصل الموجودة بالحس والبرهان عليهم ظاهر بالتقارب والتعاند ولا يتمشى
عليهم الخبر من امثال الالزامات الموقوفة كما بعضها وانا اشهر شيء في التقارب كتاب الشفاء
والبيان ان الجسم غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه ليس بمتصل الا متى متناهية فان
اطلبها الفلكية فقط على الحق ظاهرا نقلا عن افلاطون من ان الجسم بالقوة ينتهي الى
ان يتحيز فيوجد هو الحكم مذهبي في المآل ولم اقف لرأي ذي فقر الطبيعي ان اراد انتهاء
جميع انقسامات الشائل الوهمية والفرضية ايضا كما اشتهر فهو والقائلون بالجزء سواء

في الحكم وجه الجمع ظاهر فان قلت احكام المذكورة كانت على تقدير المذاهب المقررة
الطريق بين انقسام المقادير وتناهيها من اجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم انقسامها
مع كونها اجزاء غير متناهية كما نقل عن بعض اقليدس من قوله الفكرة في حقيقة الخ
فكما لزم على النظام من المقولة القول باستلزام قبول الانقسام لحصول الاجزاء قام
كما يقوله جمهور المتكلمين من قولهم بان كل جسم قابل للانقسام الى ما لا نهاية له كما
جمهور الفلاسفة فهل تكون النسبة المقادير على هذا متفقة مطابقة مع العددية ام
وهل يكون الخروج من المعضلات المذكورة على هذا موافقا لطريق القايلين بتناهي
من الاجزاء القوة بتحرز اصلا والقايلين بانقسامها وقبولها انقسامها الى ما لا نهاية
له لمناسبة مع كل من المذهبين من وجه قلنا قد مر مما سبق ان نسبة مقدار الى
مقدار انما تكون باعتبار امتداد واحد اذا كانا خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا
سطحين وباعتبار امتدادات الثلثة المعبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين فلو وجب
انتهاء كل امتداد برهانا وانتفاء من جمهور العقلاء من المذهبين يجب
ان تكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في السطح والجسم امرا محققا في نفس الامر
فتكون نسبة قوة الوتر الى الكرة السماوية نسبة جسم الحجر المحفوظ في الواقع
سواء كانا متصلين بحسب الخلقة او متالفين من اجزاء لا تتجزى في الجملة
اولا تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية واما نسبة عدد اجزاء شيء من المقادير
الى عدد اجزاء اخر منها على تقدير تركبهما من الاجزاء فهي انما تتصور اذا كانت
اجزاء كل منهما متناهية فقط وفرضت في احدهما او في كل منهما غير متناهية لكانت
النسبة العددية بينهما مفقودة البتة لضرورة تناهي كل عدد فعلى القول بتناهي
الاجزاء تكون النسبة بين كل مقدارين متحاذيين ثابتة بدون شوب نسبة
عددية بين اجزائهما نعم لو التزم اهل هذا المذهب بعدم تناهي اجزاء بعضها

مع بعض لكان يلزم امكان انقسام بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع الانقسامات
الممكنة كما هي رايهم لجواز حصول التعداد من الغير متناهي والتزموه لكن
يلزم عليهم ايضا ان يكون بين مقدارين متحاذيين نسبة متفاوتة بتفاوت الاجزاء
المذكورين ثم بعد ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء جميع اجزاء المقادير بالاخرة اذ لكل
هذا الخط الممتد بقدر اصبع مثلا من الغير متناهي وكذا قدر اصبع بالنسبة
الى الذراع معلوما له نعقد اربعة تناسبية يعرف بها مبلغ اجزاء الذراع من
مبلغ اجزاء الاصبع ثم نعقد اخرى يعرف بها مبلغ اجزاء الفرسخ وهكذا ثم
يضم بعض القوانين الى بعض المشترك فيها من الحساب والمساحة وغيرها تنتهي للحال
الى معرفة مبلغ اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو قد المطلوب بعد هذا
التقرير في بيان التعميم اتم وانفع مما حرر في الشارح الجديد التجريدي اشكل المحقق
تدبر فيه لان الزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد المتفق عليه بوجوه
المخالف مما تناهى بقوله وينتقر في التعميم الى التناسب حيث قال في شرحه بعد ايراد
بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم جسم متناه واجزاء متناهية والجسم المتناهي
الحجم حجم متناه المتناهي اذا بعاد واجزاء غير متناهية على ما عرفت انه يجب
اندياد اجزاء زياد الحجم تكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة اجزاء الى اجزاء لكن
نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة اجزاء الى اجزاء نسبة متناه
الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف
شيء من اجسامها مؤلفا من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لما التزم النظام جزءا
من مثل هذا الالتزام على ما نقل عنه جاز ان يحصل بجسم من اجزاء متناهية اصلا تتناهى
باحتمال الاشتمال او وتين الغير متناهي من اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية بعنوان
تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض غير بالكون بحد فيحكم الضرورة على انه مع ذلك

بياض في الاصل

ليس هذا التحقق والتفتيش اذ كثيرا ما يفرق بالحشو ان الداخل منها موضوعا في غيرها غير داخل فيه فيه النزاع ولهذا يقال الكلام انما هو في اجزاء المتصل التي يتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع فلا يفرق في بيان هذه الاجزاء بصار موافقا لما يقال المتكلمون القائلين بتركب الجسم انها دليل بأن مذهبهم ان الجسم في كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير متميزة بالوضع اذ يجاز تفرقة لا تنتهي وله تفرقة فيها هم فيه كما لا يخفى فما قيل ان عقيدة الواقفة تجوز التفرقة كما تقدم عن عدم نهاية الانقسامات الممكنة في الجسم فانهم يعنون بتلك الانقسامات التفريقات الوضعية والتحليلات الخيالية التي المبنية على مثل التداخل من التحدات العقلية كيف يتم شيئا احد منهم في استحالة ذلك في بعض الاعراض كالاطراف وبالجملة لما استقر عليه مذهب النظام على الجزء من هو بعض القدماء كما مر يجب ان تتحقق المقادير باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد الا على هذه النسبة التي قد تتفاوت بين عدين متناهيين باعتبار اشتمال احدهما على عدة معلومة من امثال الاخر كالفا بين الايام والاسبوعات والشهور والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان نعم على هذا المذهب ان يتحقق بين مقادير نسبة من النسب الصم التي توجد بين الاعداد فما ذكره الفاضل الدماني في حاشية التذريج في مقام الزام النظام بناء على اجزاء الاجسام من ان الصلابات يقال لها كان المقادير اعدادا مركبة من آحاد التحليلية تتجزء فيقتضي جعلها عادة مشتركة عن الجزء الواحد تكون النسبة بينها عددية ولا تكون بصم وتفصيل ان التفرقة بين المقادير والاعداد انما هو في جواز انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقادير فانها اذا كانت المقادير مركبة من الوحدات الفيزيائية كانت منتهية اليها فلم يبق الفرق انتهى وان من عدم التلازم في الجزء الواحد عادا

لها ذكرت مناط الفرق بين الاعداد والمقادير لا انتهاء وعدم انتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء المستتبع لعروض عدد حاصر لها حتى يصح ان يتعجب عن عروض نسبة عددية لها بالاعتبار المذكور واما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض فلا يتحقق بينه وبين الجسم المتصل الذي ذاته انفصال واتصال وكون هذا عبارة عن مجتمعة غير متناهية بالفعل دون ذاك ومعلوم ان محض الحد لا يصح عروض النسبة العددية فضلا عن عدم عروضها له بما فقها من النسب الصم كما هو المحقق فطريق دفع الاشكالات السابقة المبنية على مطابقة النسب المقدارية والعددية ينبغي ان يكون بمنع القايلين بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور القدماء المكرين لمطابقتها الدافعين لها بالفرق المذكور على ان اشكالات النظام غير متوجهة على النظام لعدم استحالة ما عده على ما اشتهر من التشبث بها في دفع ما اورد عليه العلامة من لزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ولحوق السريع البطيء بالوجه المستدل عليها ايضا ببعض ما ذكر كما هو مذكور في شرح الواقعة وغيره فاطلب السورة قضا الضرورة بطلانها مع انه على ما قيل كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في دفع الايراد المذكور اذ يمكن ان يقال ان المسافة والحركة والزمان اذن مثلا مدفوع عن جريها الى غير النهاية فتعلق القطع بها قبل

البحث الرابع تذكر اسابقا ان القوام والميل من الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها الحركة نظرا لما يجري في الحدود والتصورة في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من الذي فيكون الغلظ والرقة في القوام والشدة والضعف في الميل بمنزلة الطول والقصر في الغلظ والسعة والضيق في الطول والعظم والصغر في الجسم الكثرة والقلة وما شابهها في الحركة والزمان والسرعة في ذلك ما المحقق هاهنا من تقارن الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل منها بحسب انقسام الآخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على امكان وقوع الحركة في المقولات او ريح الذي من جملتها الكيف فقط

بيان عدم تحقق نسبة عددية بين اجزاء المقادير على فرض عدم تناهي الاجزاء
بيان عدم وجود النظام من نسبة الاشكالات التي ذكرها مع بيان عدم استناجه اليه
بيان ان تحكم القوام والميل في الكيف انما يدل على انتفاء الوضع والكم والكيف

الحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المختار بين الجمهور من الفلاسفة تمتنع اتصال الامتداد
وما يتبعها وعدم انتهائها في ذاتها بنقسام الى ما لا ينقسم بحيث يكون كل فرد من
اقسام الميل متصلا واحدا قابلا للقسمة الى الملابات الغير المتناهية كانقسام
الحركة والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير تناهي المقادير وما يتبعها
من الاجزاء المفروضة اما في حكمها او انتهائها فانه نقسم اليها يجب ان يكون
كل فرد منها على الحركة المفروضة فيه والزمان المنطبق عليها مؤلفا من احاد
غير منقسمة او منتهيا اليها فالمذكور من تجزم بناء على ما يتهم المقدرة المتناهية
لان اية نسبة فرضت بين شخصين من جنس ما ذكر يمكن ان يتحقق مثلها
بين اثنين اخرين من جنسهما واستدلوا في كل من دليلهم المشهورين على امتناع خلو
البعد عن وجود او موهوم ما على الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم القابل للحركة القسرية
من الميل الطبيعي المغير بالمواقعة المحسوسة من الوقت قد تسمى ميلا ايضا متناسبة
فرضا فيها قوامي ميلين على نسبة مشابهة لميلين زمانيين فحركتين مخصوصتين
فقالوا على ما نقل عنهم تخصيص الحصل في تقرير الدليل الاول قوات الحركة في الماء تقع
في زمان ما محالة وفي الماء مثله في زمان اطول لكون قوام الماء معا قابلا للتحرك
وقوامات لا جزاء قابلة للتزيد انتقص فاذا فرض جسم ادق من الماء بحيث
تكون نسبة قوامه الى قوام الماء نسبة الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه في زمان ما
الحركة في الماء فيكون وجود العائق وعدمه سواء وهذا خلف فاذن للماء مسامع البتة
وفي تقرير الدليل الثاني انه لو لم تتناه الحركة مع عدم الميل تتقضى زمانا ومع ميل موفرض
زمانا اقل من ذلك الزمان لما وقعت الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا
فرض جسم تكون نسبة ميله الى الميل المفروض في نسبة زمان عدم الميل الى زمان ذي الميل
المفروض كان زمان حركته ما ويلزم ان حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه

واحدا هكذا فان الجسم لا يخلو عن الميل وهو المطلوب انتهى وتصدى جمع لدفع هذين الدليلين
من جهة منع امكان التشابه المذكور بنبذ غير ما قال الشارح الجديد التجريد في بحث الملاء
لم يجز ان تكون نسبة زمان الى زمان كنسبة جزء من الجزء الى جزء ما وتعقبه الشارح
فانا نرى ان نسب المقادير المتناهية الى نسب العددية وقد برهن القديم على ان
يجوز ان يكون لمقدار لا آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين نسب العدد انتهى وقال
المحقق في بحث الميل من شرح الهداية ويكون ان توجد نسبة لذات الميل بحسب الشدة والضعف
وان كانت غير متناهية لكنها عددية وغير الزمان الى الزمان متقدارية وقد يرد على
القديم ان الجزء والجزء فيما اما آحاد فلا فرق بين هذا الفرق بين اجزاء الزمان وبين مراتب هذين
الكيفيتين بزيادة شيء من مقدارات المذكورين لما عرفت من ابائهم على ان
للحركة والزمان مقادير متناهية اينية او وضعية او كيفية فلا يتصور بانفاتهم
اتصال شيء منها مع انفصال الآخر حتى يمكن ان تكون النسبة بين اجزاء احدهما
مقدارية وبين اجزاء الآخر عددية نعم على التحقيق الذي تفرد به الاستاذ دام ظله
في شرح الكافي في حقيقة ما يسمى للحركة في الكيف كما استطلع عليه في محله يمكن توجيه هذا
الفرق ولكنه غير شعور به لهم واما ثانيا فلانه على تقدير جواز هذا الفرق فقد
كان ينبغي في هذا المقام ذكره بعنوان الاحتمال فله وجه ان يكابر دعوى لانه امر ثابت
محكوم به كما فعلوه مع انه ليس كذلك كما آخذ الدعاني في قدية الشارح الجديد
فقال ان كون الثانية من النسب العددية غير ظاهر فلم ينبغي مساقرة سوق الامر
المقرر ثم اضاف اليه الجيكي من قوله وان كانت غير متناهية مع انه كالدعوى المذكورة
في كونه لغوا هنا ما ليس معنى محصل هذا القائل فقدمه قبل هذا البحث في بيان
الزام النظام بالتناسب بجرد خيال من هذا القبيل فتذكر واما ثالثا فلانه
يمكن ان يعرض فيما ذكره الحكيمان في الدليلين على وجه تكون النسبة بينهما عددية بان نفرض

ليلين
كلام مع قطع منع شارح الجديد
المشابهة بين نسبة وامر ان ونسبة بين امرين مع
نسبة حركتين
زمان حركتين
تقدير ليل الماء سنة على امتناع
الماء وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل
نسبة زمان الى زمان كنسبة جزء من الجزء الى جزء ما
نسبة بين نسبة وامرين ونسبة بين امرين مع نسبة
بين نسبة اخرى وامرين
زمان حركتين
نسبة بين نسبة وامرين ونسبة بين امرين مع نسبة
بين نسبة اخرى وامرين
زمان حركتين

الحركة الثانية في قوام مخصوص تكون للزمان وقوعها فيه نسبة عددية الى زمان الحركة
الاولى لضرورة عدم استحالة التداخل في نحو تخالف النسبة بين المعاوقين على تقدير كونها
عددية فيسقط المنع المذكور بتمامه على هذا التخالف نعم يتوجه عليه منع اخر هو
جواز عدم تحقق النسبة عددية على طبق عددية اخرى عند كون احد طرفي النسبة معينا
كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ او الميل الشديد اذا كان نسبة اجزاء مثلا فغاية
ما يتصور في الرقيق او الضعيف ان تكون خمسة فلو كانت النسبة بين الزمانين اصغر
منها بان يكون احدهما عشر الاخر مثلا لما يوجد مثلها بين القوامين او الميلين كما لا يخفى
ويمكن ان يحمل على هذا المنع ما قيل على الدليل الاول من انه لا نسلم امكان قوام يكون
نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا
قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوامان على نسبة زمان الخلاء
والملاء وعدم الانتهاء ممنوع انتهى ولا يخفى ان هذا المنع يرجع في الحقيقة الى القدح
في بعض اصولهم المقررة المفرع عليها في محلها بينهم وبين مخالفيهم كامتناع الجزء وما في
حكمه فيمكن دفعه من جانبهم بالتزام توقف اتمام الدليل على تلك الاصول المستظهر لها
بثبوتها عندهم ومع ذلك مدفوع ايضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذكور
مما يمكن ان تجري فيه تلك النسبة لعدم توقف الدليل على كون ذلك المعاوق من
خصوص نوع الملاء واما ببيان عدم احتياج الدليل الى امكان توافق النسبتين اذ تقدير
وجوده كاف فيه لضرورة استحالة تساوي زمان الحركة في الخلاء مع زمان الحركة في الملاء
المقدر وهذا قريب مما ذكره الدواني في اعتراضه على طبق ما صرح به ابن سينا
ان فرض النسبتين على الوجه المذكور ههنا في الطبيعيات من جملتها فرض الخطين
الغير المتناهيين على هيئة ساقي مثلث في البرهان السلمي لابطال عدم التناهي ولو
في جهة واحدة انما هو كالفروض المستعملة في الرياضيات في كونها مظهرة لاحوال الامور

الواقعة

الواقعة وملزومة لها فكما لا يقدح في اثبات المطالب كون المفروض غير ممكن في بعض
الصور كاخراج بعض اضلاع المثلث المساوي لقطر العالم لاعظم فرضا لاثبات بعض
احكامه كذلك لا يقدح عدم امكان بعض المفروضات الذي من هذا القبيل في ساير العلوم
فلا يضر فيما نحن فيه عدم تحقق النسبتين على الوجه المذكور ومع قطع النظر عن جميع ذلك
يحكم الحدس الصايب بان المحال الذي فرعوه على فرض الخلاء او الملاء المذكورين لم ينشا
من اختلاف نسبة القوامين والميلين موافقة لنسبة الزمانين سواء كانت ممكنة او
في الواقع فظهر من هذه المراتب ان الجواب عن الدليلين بمنع جواز تحقق النسبتين على
الوجه المذكور لا يليق بالمحصلين انما اللايق بهم ان يفتشوا في هذا المقام عما
هو مناط لزوم المحال المذكور فيهما فيجيبوا حتى يكون الفصل واقعا على المفصل فاقول
في الجواب عنهما ان يقال ان كلا منهما مشتمل على فرضين متنافيين وان المحال مترتب
على ذلك لا غير بيانه انه فرض فيه اولا حصة معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى
المجردة عن مطلق المعاوق ثم ما ينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين
على قدر المعاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه لاصل الحركة فلو كان
روعي توافق الفروض الثلاثة فافرز في كل منهما لاصل الحركة شيئا وقدر الزمان في
الجميع بازاء المعاوق في الكل لا يلزم التساوي المحال انما كان اللازم على الاول
زيادة زمان ذي المعاوق الرقيق او الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما يقتضيه
معاوقه وعلى الثاني وقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاوقه دون الاول
الخالي عن المعاوق فظهر ان كلا من الدليلين لا يشتمل على التنافي المذكور على كل
تقدير وان المحال مترتب على ما تضمنه من سوء الترتيب فكان ملحقا بالمغالطات العامة التي
تكون نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى انه يمكن ان يجري في نقيض مدعاهم فيقال
لو امتنع الخلاء والملاء المذكوران لتساوي حركة ذي المعاوق مع عديم المعاوق عند فرض

ثلثة اجسام متماثلة تتحرك بميول طبيعية في مسافة متساوية من مبدء متشابه يكون احدها
كساعة م خاليا من معاوق يخصه والميل اللازم من قطع المسافة فذلك مثلا وتابع معاوق
قوي له من قاسر او كاسر لقوته او عارض للمتحرك او كيفية في المسافة او مايشابهها فيقطعها
معاوق ضعيف م في زمان اكثر من ساعتين مثلا وثالثها مع ضعف نسبته معاوقة الى معاوقة القوي
كنسبة زمانه الى قليل الثاني ونصف فيقطعها في ساعة ايضا كالفاعل عن المعاوق
وهو الخلاء والجسم الواحد من الفضاء والشركاء لم يتفاوتن في شيء من المقادير
بذلك مع شدة تخصيص تامكن ان يدفع به الدليل المذكور ان حتى انهم اذا تكلموا في وجهها
مشكوكا كان من المعين وكما جوزه الفخر الرازي من تبليغ الرقة والضعف في
المعاوق للخارج عن الداخل الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي تاثير القطرة من الماء في
نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات اذا تكثرت مع انه ظاهر المكابرة فان التاثير في الثانية
معلوم بالوجدان فان لم يكن على حد يدركه الحس والعيان وكما كتب به بعض المشهورين
من المتاخرين في المقام الاول من اصلا له يستحيل الحركة في الخلاء على تقدير تحققه لانه
بعيد عن ذاته نقص جدا فان الملاء مانع في الجملة تكيف يكون ذا والمانع وبالجملة طريات
احد شيء هنا ابو البركات البغدادي فانه روى سهما نحو الغرض فاعترض عليه بانه
بعد تقرير الدليل بقوله دفع الداخل المفقود بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في الخلاء
اوسع عدم الميل تقع له في زمان والزمان متنوع على الحركات بحسب تفاوت القوام و
كثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة
قبل قطع تمامها فقد الحركات الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة في الملاء
على الحركة في الملاء مع عدم الميل توزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل والكثير
يكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لولا القوام والميل مع حصة القوام والميل
من ذلك الفضل ويلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم القوام او مع الميل ساويا لزمان

حركة عليهما انتهى وهذا اعتراض سديد يرجع في الحقيقة الى منع ما اشتمل عليه
دليلهم المذكور ان من جعل مجموع الزمان في الحركتين بازاء المعاوق مستندا الى
قضية ترتيبية مندرجة تحت كلية ثابتة بالبرهان ومؤيدة بالوجدان تفاق على ما حكوا بها
بل بنوا عليها الدليل هو ان الحركة الثانية والمفروضة بدون المعاوق تقع في قدر
من الزمان بناء على ان كل حركة تستحق بذاتها زمانا ونقسامها الى اجزاء لا يجتمع
وقوع السابق منها مع وقوع المسبوق على ما هو المقرر في محله ولكن المتفلسفة
اغتنموا ما استعمل فيه من لفظ لذاتها وحملوا على معنى ما هيتها من حيث هي هي معراة
عما سواها من المشخصات حتى عن وحدة من السرعة والبطء وتفاوتا فلم اعرف ان هذه
اللفظة بعينها هي التي استعملوا فيها دفعوا به الدخل المفقود ومعلوم انهم لا يريدون
بها ههنا ذلك فاشتغلوا في دفعه بيان ان الحركة في هذه المرتبة يمتنع ان يقضي
قدرا معينا من الزمان كما حكى عنهم المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل بعد ذكر
الاشكال المذكور بقوله واجيب بان الحركة تستحيل ان توجد لا في زمان من الرقة
والبطء وزمانا السرعة والبطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها
لكنها من حيث هي حركة فقط تستحيل ان يتعين لها زمان فان كل زمان يتعين يجب
ان يكون قابلا للنقصان والزيادة حتى كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت
مجردة عنهما هما انتهى ثم انه قدس سره في شرح الاشارات بناء على اشتراط في آلة
الكتابة صح به ههنا ايضا بقوله فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واجاب بمثل ذلك
عن شكل بعد تقريره بالنقل وذكر ما قرره الفخر الرازي من معنى هذا الاعتراض ومقابل
دليلهم بقوله الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب العاوق زمانا ينبغي لها واجل العاوق
وتختص باحديهما فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما
تختلف زمان العاوق يجب قلتها وكثرتها وتختلف زمان الحركة تبعا لها ايضا ما يجب

بيان حال المنع الشريف على كل من الدليلين
بيان ان الحركة تستحق زمانا لذاتها
ما وجه الاشكال على ما ذكره المحقق الطوسي

من ذلك الحالة قال القول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع
حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك
الزمان وفي نصفه كانت اسرع او ابطأ واسرع من المفروضة وكانت مع حدث
السرعة والبطؤ حين فرضت مع حد منها هما انتهى ظهران الكلام من اوله قوله
لذاتها او بنفسها هنا بمعنى واحد يفيد ما حملوه عليه واجابوا عنه على طبقه كذات
الحركة المختصة على ما قيل التكلم ابي البركات في المعتبر شيء حاله مراده من نفس الحركة حركة
ذلك الجسم القوة المفروضة فيه من غير اعتبار المعاوقة او قرر الاعتراض اذا كان
بان اقتضاء حركة مختصة باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك قدرا معينا من الزمان
مردود بان ذلك انما يقتضي ان يكون القوة المشتركة فيها معاوقا معينا ما هو او ذاء
المعاوقة فاذا كان الزايد في الثاني باعتبار المعاوقة القوية ساعة يجب ان يكون في
الثالث باعتبار الضعيف الذي نصفه فوضا نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوقة
ساعة وزمان ذي المعاوقة والضعف ساعة ونصفا فليتأمل وان كان الجواب المذكور
غير خال عن شيء فلا يندفع ذلك بما تم الدليل المذكور في شيء من المقامين ولقد بالغ المحقق
قدس سره في شرح المقام الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة لو بقيت لها من ثلثة
اشياء مسافة وزمان وحد معين بالسرعة والبطؤ وقبل تقرير الدليل مقدمة
مفصلة لتبيين وجه استدلال تلك الاركان في المقامين فقال واعلم انه لو امكن
ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطؤ
تستدعي شيئا اخر فانا نبين ان الحركة تمنع ان توجد الا على حد منهما فهي مفردة غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية
تحدد النفوس لها من السرعة والبطؤ المخيلين لها بحسب الجاذبية وبتبعث عنها الميل بحسبها
ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة او قسر

تحتاج الى ما يحدد لها تلك الاذ وشعورية بالملاءمة وغيرها فهي يجب لها تكاد
تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يكن ذلك فما حاجتها الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا
يتحدد بها وما يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما لا يصدر عنها فالا
لان الطبيعة لا تتصور فيها من حيث هي لها تفاوت في المعاوقة اذا وضع المانع ما يمكن
ان يكون لا يقع ايضا بسبب تغاير وتفاوت الميل في ذاته مختلفا فالتفاوت الذي بسببه تتعين
الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطؤ يكون بشيء امر خارج عن
المحرك وغير خارج وهو المتحيز تنوعا المعاوق واما الذي هو من خارج فانه قد يكون في
قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي من خارج فهو ما يمكن
ان يعاوق الحركة الطبيعية لا من ذات الشيء بل يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يقوم
عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعية او النفس اللتان هما
مبدا الميل الطبيعي فانه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الداخلي والخارجي
ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه ارتفاع الحركة وانما قيل ذلك لما استدلت
الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع
وجود الملاء تارة على وجوب وجود معاوق وانما فانتوا مبدا ميل الطبيعي فانه
التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلما هذه ووجه الاستدلال في المسلمتين ان
اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة
باذاء السرعة والكثيرة باذاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيما على التكافي اعني القلة في احديهما باذاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة باذاء القلة والكثرة باذاء الكثرة
واذا ثبت ذلك فلو فرض متحركا عديم المعاوقة تقطع مسافة في زمان واحد مع معاوقة
ما يقطعها ويكون له في زمان اكثر ثالث مع معاوقة اقل منه اولى لان نسبة الزمان

الى آخره وتقدمهم الشارح المحقق في رد هذا التقرير بما ذكره المحقق في رد هذه المقدمة وجه
آخر في الجواب عما اعترض به الذي يستحسن ان يذكر ههنا لان به تتم الفائدة في المقام فنقول
لو كان تقسيم الى تمام المجوابين فاتة بعد تقرير الاعتراض المذكور في الشرح وكون
المقصود الجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة
اجاب عن الاعتراض بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة لا وتاينهما ان الحركة
بنفسها لا يمكن ان تكون لا فاوهم انهما جوابان مذكوران في كلامه بعد هذا التمهيد بل اوهم
ان قوله فانا قد بينا ان الحركة تمنع ان توصف الخ اشارة الى ما بينه في هذا التمهيد
ولا يخفى ان هذا كله اقتراء كما يظهر على المتامل والصواب ان الجواب عن الاعتراض المذكور
انما هو الثاني المبني على ما ذكر في صدر التمهيد المبين بما قدمه مع زيادة توضيح
وان التمهيد المذكور لا دخل له في تمام شيء منهما بل انما هو ليتبين فساد استدلال
المحاكمة المذكورة وارجاع التفاوت في الصحيحين الى قدر المعاوقة في قوله ثم انه
بنى على التوهم المذكور لا معنى لقول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا على ما
زعمه المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوقة تستدعي زمانا وان حاصلا
اجاب قدس سره به عن التمهيد المذكور ان الحركة وان تكون على حد ما من السرعة و
البطؤ الا بسبب المعاوقة فاذا فرضت الحركة مفروغة عنها كانت مفروغة عن السرعة و
البطؤ والحال انها بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض من كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل هو
ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوقة دخل في ذلك ثم
بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء. تستدعي زمانا اخر ثم قال وعلى هذا المعنى لا
يتنفي ان تكون الحركة مع المعاوقة مستدعية لزمان اخر ثم اعترض عليه بان الحيثية تشرع
في التعريف به بقوله والمجيء مع كونه ملغا في التحقيق مما للتدقيق انه ابطل قول

المعترض

المعترض المعنى الذي فهمه بعد ما ذكرناه في محل المنع ولم يتنبه انه مبني على الدليل باطل
يتبين بيانه على امر تقريره مشروحا انتهى وله تحقيق ان هذه كلها ساقطة اما ما ذهب
الى المحقق في حمل الاعتراض على ما ذكره وترجيحه على ما قدمه فقد بينا ان قد يسرح حمل الاعتراض ههنا على ما حمله الفهم عليه واجاب عنه على طبقه
كما نقل عنهم في تلخيص المحصل ولذا لم يزد في الجواب على ما اجاب به وان مقصوده من
التمهيد المذكور بيان ما يتوقف عليه في هذا المقام وتصويرها استظهرناه بما في اثبات
هذا المرام ولو كان مشتملا على ما يفي من زاة قناعيات تمام الجواب كيف لو تم عن
ما ذكره من التمهيد لكان برهانا راسا على اصل المطلب في المقامين اذ لزوم تحقق المعاوقة
الخارجية الذي هو مقتضى التمهيد يكفي فيه ويغني عن تجشم ترتيب المقدمات المذ
كورة في الدليل المشهور فلا يبقى عن مثله انه يحصل ذلك من غير حاجة ما يتوقف عليه تمام جواب
عن اعتراض على هذا الدليل ويرجع حاصل الجواب الى ان هذا الاعتراض على هذا
الدليل غير وارد لان المطلوب بوجه اخر وهو هذا لان الاعتراض ينقض الدليل
في مقام توجيه لتمامه مقالا واما ما ذكر في معنى قول المعترض فاذن حاصل ان الحركة
لو لم تكن ان تقع بدون المعاوقة في زمان ولكن ما يقع معه في زمان يكون ذلك الزمان
بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوقة وهذا كما ترى خيال غير يحصل
له فان المعترض كيف يجوز ان يرضى في مقام انكاره لزوم المعاوقة وقبوله لحال
الحركة المنع وقوعها بدون الزمان بلزوم شيء لو فرضها في هذا الحال كان ضائعا
الى آخره ثم كيف يجمع هذا الكلام مع ما اتصل به من قوله بل نمنع
فتجتمعها واجدة المعاوقة وتختص باحديهما فان هذا وهذا الا عدم ارتباط
شطر الكلام بشطر بل اشتماله على التدافع والتناقض فاقل ما يرد عليه ما ادعى
من ان استدعاء الحركة بنفسها زمانا مبني على الدليل ولا يجوز متن هو بصدد ترجيحه

كورة

هذه ها نافذة نتوهم باطلا ان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه لو امكن الخلاء
مثلا وامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من الاستدلال بنفس هذا التوهم فافاد في
الجواب عن اصل الدليل وسماه ههنا تقريرا مشروحا حاصلا ان وقوع الحركة في
معاقة في زمان امكن ان يكون لا تحته بعض زمان وقوعها مع المعاوق بازاء
نفس الحركة فلا يلزم التساوي وان لم يمكن بطل الاستدلال بنفس وقوع ذلك المحال فيه
فاورده عليه المحقق الدواني ان الحركة بدون تلك المعاوقة تستحيل في الواقع لكنه يمكن
على تقدير وقوع الخلاء وكما يلزم بطلان الاستدلال بتمامه ثم انه بعد تلك
المقدمات منع اكثر المقدمات المذكورة في التمهيد المذكور وعدم الحاجة فيه
الى الاشتغال هنا بتحريرها لما عليه تطويل بلا طائل والحق ان المقدمات المذكورة
لا تخلو من بعض الاجمال كما هو عادة القدماء في بيان امثال تلك المطالب فلما
يذهب على فيها على المتأمل فتأمل الباب الخامس المشتمل من نسبة الاربعة
المتناسبة في العلوم اما عجب الفرض فكما مر في دليلي امتناع الخلاء واثبات مبدأ الميل
واما عجب الواقع فلان يرجح من ان الحكم بالتشابه فيها بديهي فلا يكون من جملة مسائل
شيء من العلوم وهو ظاهر لانها لا يكون من مقدمات اثبات بعض منها كقولك اهل
الحساب حاصل ضرب العدد في العدد انما هو نسبة الواحد المضروب نسبة الواحد
الى المضروب بها او هو خارج قسمة العدد على العدد هو نسبة المقسوم الى المقسوم
عليه او نظرة فيكون لا تحته من جملة علم وهو ذلك قد يكون من مقدمات
مسئلة اخرى ايضا اما في ذلك العلم كما في حادي عشر امثلة قليدس من ان نسبة المربع
الى المربع نسبة الضلع الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها من ان نسبة المكعب الى
المكعب نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانها مع كونها من جملة المسائل فيها يكون ثانية
من مقدمات اثبات كثير مما ذكر بعدها كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك

العلم من علوم اخر كما في الحادي عشر من الثانية عشر من ان نسبة الكرة الى الكرة نسبة المكعب
الى المكعب مثلثة فانه ما يبتنى عليه بعض المسائل الشريفة بين اهل الهيئة كما سيجيء
فامثال هذه المسائل لكونها اساسا لمطالب مهمة جديرة بان يتأمل فيها ارباب التحصيل
ولعل المحقق المطوي قدس سره على هذا الاخير بعد تحريره في كتاب اقليدس ان ما
استعلى فيه بيانه من انه لم يكن نسبة القطر الى القطر مثلثة كنسبة الكرة الى الكرة
فلكن نسبتها الى الكرة اصغر اما اكبر من الكرة الثانية كما كان في نظايرها ان النسبة
من عوارض المقادير بالذات ولو اشكال المعارضة للمقادير وما هيتها امكان وجوده
كرة تساوي اخرى مجسم يفرض ثبت الحكم بهذا الوجه وهذا اعظم شاهد على ما في كتاب
اقليدس وانا ما وجدت من الكتب من تعرض لما ذكره الا ان وقع لي فيما بعد
ما يستحيل ان يورد اللهم الا ان يبنى الشيء على بعض قواعد الجبر ومن يدري لعله اراد ذلك غير انه بعد
الوضوح بحيث لم يحتج الى التنبيه ثم انه قدس سره رتب مسألة جليلة وقد قامت البرهان على ذلك مبنية
على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب كما لا يخفى على المتدرب
ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا المطلب بهذا الوجه يستحيل على تفصيل اقليدس
ونقصان كتابه عما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من اشكال الكثيرة المثبتة
في كتاب اخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجها مغنيا عما تشبث قدس سره في
تلك الرسالة يمكن ان يقذف بها من جانب اقليدس ويصلح باستظهارها كتابه
ارجو ان يقبل عليها بوجوه الانصاف من اهله احدها انه قد مرت الاشارة الى ان
المهندسين لم يتجاوزوا عن ابتناء مسائلهم على ان صور المسائل ثابتة في الطبيعيات كما
تصال المقادير وجود الخط والسطح المستقيم والمنحني والدائرة كما اشعر به
في اوايل الكتاب المذكور فيجوز على ذلك ان يكون لهم امكان وجود كرة تساوي اخرى
مجسم يفرض في هذه المسألة مبنيا على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك احد منهم فيها

من هم اياه شئ من الاجسام البسيطة الذاتية من الكرية التي هي الشكل الطبيعي بل
وجب كونه عليها عند ارتفاع القواسر الخارجية فان تجويز ابتناء الهندسيات
على بعض من صورهم المجردة دون بعض محكم ولا باس بعدم اشعاره قيد بعضه هنا
بخصوصه اذا كان امرا معلوما شايعا عند جميع المهندسين وثانيهما انه يكفي هنا
توهم الصغرى الكبرى الكرة الثانية مجوفة كما انكية على سبيل التكاثف والتخلخل الى اية
مرتبة يحتاج اثبات المكاليها مع حفظ الشكل في جميع المراتب في صحة اذا لم يكن
النسبة المفروضة كنسبة الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها الى بعض تلك المراتب لعدم
خلوها عما يطابقها بالتدريج والتدريج المستلزم لانتفاء الطفرة فانا مثال هذا
التوهم غير مسدود في شئ من الهندسيات بل المدار في الذكر عليها حتى انه لم يقع فيها
امكان التحقق والفعلية في شئ من التوهمات بل اليوم يقع المستحيلات وتقدح اكثر
القضيات المشتملة عليها كما يتم كلهم في الشكل الاول في بناء الزاويتين اللتين
على قاعدة المثلث المتساوي الساقين بعده تحصيص بالمكن كل من ساقيه
مساويا لقطر الفلك الاعظم مع ان البناء فيه مشتمل على فرض اخراج الساقين
المتحيل في مثل هذه الصورة وقد مر تشويع اجزاء مثله بل لحققين في غير
الهندسيات ايضا كما اسلفناه في البرهان السلمي وغيره فتذكر [illegible]
بين اهل الهيئة في بيان عدم قدح التضاد بين القول على الارض من جهة الجبال
والقول في امرها الحسيتان نسبة اعظم الجبال اليها كنسبة جرم سبع عرض
شعيرة الى الكرة قطرها ذراع تقريبا فلا يخ كلام القوة في تقدير هذا التشابه
من غرض واغلاق مع ايجاز مخل لا تطويل مملل فانا الشارح الرومي للمختصر مع
مباعدة في حسن التحرير قال في هذا المقام وذلك انهم ذكروا ان قطر الارض
على ما وجدت المتداول الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع

اعظم الجبال فرسخان وثلث فرسخ وهو خمسة امثال نصف فرسخ تقريبا ثم
بينوا ان نسبة نصف قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع بان
قسموا عدد نصف فراسخ القطر وهو خمسمائة الف وتسعون على عدد شعيرات
الذراع وهو مائة واربعون الفا وصح ستة شعيرات معتدا بها مع ستة
بطون بعضها الى الظهور بعض فصح خمسة وثلثون بالتقريب وايضا نسبة الفراسخ
من القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة وثلثين
الى عدد نصف الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الذراع اعني نسبة شعيرة
الذراع بل تكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين وهو الواحد الى العدد نصف
فراسخ القطر اعني نسبة نصف فرسخ الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الذراع
نسبة ارتفاع اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى قطر الارض
كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهو نسبة الواحد الى الف وثمانية ويلزم من
ذلك ان تكون نسبة كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف الف الف واربعة
وعشرين الف الف ومائة واثنين وتسعين الفا وخمسمائة واثني عشر ويكتب
بالارقام الهندية هكذا ١٩٢٥١٢٠٠٠ فكان يخفى على مثله دربة
في علم الهندسة والحساب فاذا تاملنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة تكون
نسبة اعظم الجبال الى الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها
ذراع وذلك وقع في عبارة كثير من المحققين ما يدل بظاهره على ذلك واحالوه
على ما بينوه مع انهم لم يبينوا الا تماثل النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا
كما ترى في التقرير الواضح اللائح بهذا المطلوب بيان ان ارتفاع اعظم الجبال
بالتتبع ويدل على ذلك ثخن وثلث فرسخ وقطر الارض على ما استنبطه جرم من تاخر
المتقدمين والمتاخرين قدر محيطها المعلوم لهم من مسافة قدر درجة واحدة منه

هو الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا فالقطر المذكور يزيد على الف مثل الف
المذكور باكثر من مائتين واما الذراع فبناء على القاعدة المحدثين اربعة وعشرون
اصبعا والاصبع ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع عرض الشعيرة بقليل من عشرين نسبة
الارتفاع الى القطر هي كنسبة السبع المذكور الى الذراع تقريبا واضرب منها بما يقتضيه
التفاوت المذكور تحقيقا وبعد ضرب كل من الثلاثة اقدار المذكورة قطر الكرة ومدة غلظة
المقدرة الثانية في الاول من نسبة الكرة الى الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة
يرتفع كل من النسبتين بين الكرتين الى مثل نسبة الواحد الى الف الف تقريبا لكنه
على التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث يتبين ان نسبة الجبال الارض صغيرة
من نسبة كره سبع عرض الشعيرة الى كرة الذراع وهو قريب مما ظهر على تقدير اخذ
الذراع على راي المحدثين وقطر الارض على رأي القدماء واما اخذ على راي واحد منهما
تغيرت النسبة فان الذراع عند القدماء اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين
الف وثمانمائة واربعون وستين فرسخا تقريبا فنسبة سبع عرض الشعيرة الى الف
المعروف بين القدماء اصغر من نسبة الواحد الى الف فنسبة ارتفاع اعظم الجبال
الى قطر الارض المعتبر عند المحدثين اعظم منها وكرامات هذا التفاوت تتضح في اصل
المطلب كما يجيء وليعلم ان المقدم قدح تلك الامور في كرويتها الحسية كما فهم
المتأخرون هو انها تتخذ بشكل جلبها قال صاحب المختصر في هذا التفاوت ويتعذر
في كرتها كرية الشكل كالبيضة لو ارتقبها حاذق شعيرة لم يتبين ذلك في شكل جلبتها
انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض والبيضة على الشكل الكروي او
البيضوي هذا امر مرجوع وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما يرى على كل منها مما يخرج به الشكل
عما اعتبر فيه وعزوه به واما ثانيا فلان القطع على ذلك اوسع من ان يحتاج بيانه
الى التدقيق المذكور فان البيضة مثلا كما انها لا يخرج شكل جلبتها عن البيضة بالقوة

جلد

جبات من الشعير لها كذلك يخرج عنها بالقوة جبات من الحنطة الاكبر منها وهو ظاهر
فيلزم من هذه النسبة ان لا يقدح في شكل جلبة الارض جبال مفرضة على ارتفاع
خمس فرسخ بالاكثر فلا يبقى شبهة في عدم اخلال الواقع منها فيصير البحث عن هذه
المسئلة على الوجه الذي توهمها ارباب الصناعة رأيا كاجدا وانه يخفى انه يمكن حمل القطع وهذا
المقام غير محتاج اليه عادة هذا ان صح جلبة كرة الارض على ما هو في الواقع بيانه ان
رؤية الاشياء تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم مما هو الواقع والبعيد اصغر
منه وهو ظاهر وقد اطبق القائلون بان نطاق وخروج الشعاع كلهم على ان هذا
الاختلاف في رؤية المرئي بسبب القرب والبعد انما هو باختلاف الزاوية الحاصلة عند
مركز الحليدية في راس المخروط الشعاعي بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباقه
على سطح المرئي وكلما قرب المرئي عظمت تلك الزاوية فكلما بعد صغرت وقد تقرر
ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به في ملتقطاتهم ان مدار رؤية الشيء على
ما هو عليه انما هي في حالة يكون البعد بين الرائي والمرئي على قدر يقتضي ان يكون الزاوية
المذكورة قائمة فبناء على ذلك اذا وقعت الزاوية المذكورة بالنسبة الى المرئي قائمة
يجب ان يكون البعد بين راس المخروط وقاعدته المحيطة بالمرئي بقدر نصف قطر
قاعدته كما يخفى على من له الف ادنى الهندسة فلما كان قطر الارض على ما مر
ازيد من الفي فرسخ بلا شبهة ان يكون مرئية على ما هو عليه من بعد الف فرسخ ومعلوم
ان الجبال العالية المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد من الافق فلا يكون
لها قدر محسوس عند الارض على المعنى الذي بيناه وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان
هذا المطلب يحتاج الى اثبات تناسب نسبة اعظم الجبال الى الارض مع نسبة سبع
عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ان جلبة الارض لو تردى
على ما هو الواقع الان في بعد كذا معلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس من هناك

وقد

علامة ما نحن فيه هذا ٣ بياض ما نحن فيه

مطلب التفاوت بين ما هو الواقع وما هو المفروض في الاشكال

وانه لا يحتاج مع ذلك الى ما ذكره المتأخرون

ودليلها قد يحس عندها ومن تأمل في سائر مطالبهم التي تقرر بعد هذا المطلوب
انه على ما حملناه عليه لا سبيل لها مما فهمه منه جالينوس ما حكم بان الارض ليست
بتلك قد يحس عند ذلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل الحكم النقطة بالنسبة اليها
بناء على هذا الفرق بحسب المحسوس بين السطح الماء بحيث الارض الفاصل بين الظاهر
والخفي من تلك الارض وبين السطح الماء بحيث الكرة الحاوية لذلك السطح وهذا لك ان
بعد ذلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون حكم قدر نصف قطر الارض الفاصل بين الامرين
المذكورين هناك عند حواسنا حكم قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة البعيدة عنا
بقدر نصف قطر الارض وذلك حكم اينما لم يكن بعد عنا في تلك المرتبة كذلك القدر
بان الارض مع ذات قد يحس عنده بالآلة المخفي واختفاء المنظر ما ثبت اليوم عند
علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر فلك القمر من مركز العالم اقل من اربعين
مثلا لنصف قطر الارض وبعد محدب هذه قريب من ضعف ذلك شاهد على ان كرة
الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة ما يحس به عن الشمس به كيف وجرم القمر
انه على ما ثبت عندهم اقل من ثلث جرم الارض بمرات عديدة كما ترى فان قلت كون الارض
محسة عند فلك القمر مما اشتمل عليه وارواه الصدوق في باب ذكر عظمة
جل جلاله من كتاب التوحيد موافقا لما روى في الروضة عن ابي عبد الله عليه السلام عن رسول
الله صلى الله عليه وآله في جواب سؤال الزنديق العطاردي عن عظمة الله عز وجل حيث انه صلى
الله عليه وآله ذكر لها ان الارض بمن عليها عند الفلك تحتها كحلقة في فلاة قي
وهكذا ان بحر فيها ومن عليها عند الفلك تحتها كحلقة في فلاة قي وهكذا الى السابعة
ذكر ان الارضين السبع بمن فيهن ومن عليهن على ظهر الذيل كحلقة في فلاة قي
ثم ذكر ان الجميع على الحوت والجميع على الوبر والجميع عند الجو العظيم والجميع عند الهواء
والجميع عند الثرى والجميع عند السماء الاولى كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله
والسماء

والسماء الدنيا ومن عليها ومن فيها عند الفلك الذي فوقها من السموات كذلك وهكذا
ذكر النسبة بين كل من سائر السموات مع بين جميع ما تحتها ثم بين كل من البحر المكفوف وجبال
البرد والهواء الذي تحاريفها القلوب وحجب النور والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر
قبل انتهى الحديث بمضمون قلت لا يمكن ان يكون المراد بما ذكرت بين هذه الموجودات في
هذا الحديث على الابعاد المقدارية التي اعتبرتها بين الحلقة والفلاة الذي هما المشبه
بهما في جميع المراتب فانه خلاف ما تدل عليه العقول الصحيحة السليمة بعد التأمل في البراهين
الهندسية الحسابية التي لا يجوز مهاشاة اصلا ولا تعقرها الشبهة قطعا ولذلك جل
الاستاد دام ظله في شرح الروضة ما اشتمل عليه هذا الحديث من وجوه النسبة على ان يقع
تدل كل من تلك الموجودات مما تصل به ولا يخفى انه يجوز ان يكون المراد بهذه النسبة الحكم
والمصالح المرعية فيها وكل من تلك المراتب المذكورة فيما ذكر بعد كنسبة مقدار الحلقة
الى الفلاة ليدل على ان كما يمكن ان يشاهد ذلك من آثار صنعه ومحاياه حكمة في الشواهد
ليدل نسبة محسة الارض التي هو محجوب عنا كيف لا وقد قرر والعلم عند الله واهله

البحث التاسع قد تقرر بين العلماء الطبيعيين ان النسبة التي بين الاجسام المتخالفة
بحسب الوزن متكافئة مع النسبة التي بينها بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل شده
الى وزن الخفيف منها كنسبة حجم الثقيل الى حجم الخفيف وبالعكس وبعبارة اخرى نسبة
مكاثر ثقل الجسم الى وزن الجسم المكاثر خفته كنسبة وزن الجسم الى وزن الجسم
الوزن ثقلها والمراد بالمتخالفين المتخالفين بالشخص لا بالنوع فان الجسم الواحد
له خفة ما بحسب وزنه اتفاقا وضياع الاموال المتخالفة النوع في خصوص مرتبة
مركبة التكاثف والتخلخل والاعوجاج وامثالها مما يجري مجراها مما شان الكيفيات
هي العارضة في بسيطة كالاتحاد بين الماء والخمر فانه ماء الوزن فوقه اما ضاقي
بين وزن جسم من متساوي بين مقاطعة الثقل منهما الذي ذكرناه فرض الكلام

بها وبالعكس وربما يعترض الشكاك المذكور بان في جسم واحد شخصي ايضم بحسب الزمانين
فان الماء المالح يجتمع من مائه قدر يتبع وقد يزيد على الحد المذكور بسبب عروض
الحرارة والبرودة المقتضيين التحلل والتكاثف الموجبين لزيادة الحجم وانتقاصه
كما هو مشاهد فيما هو في قارورة مشدودة مثلا الراسب عند الاختلاف الهواء الحار والبارد
وبرودة فان قيل الاختلاف الماء المذكور في الحجم بالوقتين معلوم بالحس واما اختلافه
في الوزن فغير مسلم بل الظاهر انه في الحالتين على وزن واحد فيمكن ان تنقض كليتهم
المذكورة بمثل هذه الصورة المفروضة في التعاوت في الحجم دون الوزن قلنا اولا هذا
الماء على وزن واحد في الوقتين بمعنى عدم تغيره بالنسبة الى الخارج لا بمعنى انه في تغيره
بالنسبة الى نفسه يجب الحالين وهو واقع ههنا لظهور ان المنقطة المفروضة من التحلل
على حجم المتكاثف لم يكن جزءا منه وهو المراد بما الخر فيه كما اشرنا اليه وانه
اضافة بين شيئين متباينين في الحجم كيف ولو لم يعتبر ذلك لما كان للحجم اثقل من الثقل
الحاصل من ضم الحديد الى الخشب مثلا مع ان الحجم اثقل من الثقل
بكثير على ما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام فيما قضى به على الحداد بن في البصرة من وزن اب
من حديد اشتروه من قوم بعد نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام تفاوت الحجم وتخالفه
بين جسمين على اي شكل كانا ان يلقى احدهما في ظرف ويصب عليه الماء حتى يمتلئ
ويعلم حذار تفاعه فيخرج ثم يلقى الاخر فان كان ارتفاع الماء في الحالتين على
واحد فهما على حجم واحد والا فلا وهذا طريق تعيين الخالص من المغشوش استعلام
اصل الغش واما استعلام قدر الغش في المغشوش بمراعاة هذه الضوابط فلم
اهتد الى شيء من الوجوه لذلك، ولكنا قد نقلنا بطريق اخر في مسألة الخالص والمغشوش وقررناه في
فارسية افردناها لبيانه وسميناها بالعيارية ملخصه ان نظن اولا الى قدر تفاوت
وزن المغشوش عن الخالص في حجمه مفروضا ثم نظن الى قدر تفاوت وزن مجموع
المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصها في هذه المجنة على تقضيه الضوابط

فصل

فيحفظ ايضا في المخرج الثالث فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص
هو الباقي فمسألة اذا امتحن مغشوش قدر من ذهب في جثة مائة مثقال من خالصه با
لحديد فخرج تعيين مثقال اي انقص عن قدر خالصه بعشرة مثاقيل فاحفظ العشرة
ثم نظر الى قدر تفاوت ما بين الذهب الحديد في تلك الجثة فكان ستين مثقالا
فلما كانت نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس هذه الجثة هو الحديد
والباقي هو الذهب الخالص فيكون ستة مثاقيل فاضربها في المسألة المذكورة
المذكورة حيلا والباقي ذهبا وان خرج خمسة وثمانون مثقالا نسبة الخمسة عشر الى الستين
وحكمنا بان ربع الجثة مشغول بالحديد والباقي بالذهب فيكون عشرة مثاقيل فيها حديدا
وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا القياس جميع المراتب وسيأتي الفرق بين هذا الدرس
واما مزجية اللتم فهو ان قدر التفاوت بين المغشوش والمغشوش من هذه النسبة التي
واحد كالستين بين وزن الذهب والحديد في الجثة المفروضة هو نفس المسافة بين
الفلزين بخطوات العالي اذا لحظ فيه مرتبة سبب الغش السافل وقد يقطع
بعض تلك المسافة وكلما ازداد الغش ازداد القرب بقطع المسافة وكثرة حتى انه لو امكن سبب
كثرة الغش ان يحمل العالي مع السافل في الحقيقة لامكن ان يقطع جميع المسافة بالعكس
فخرج هذه المسألة وهو ميزان قد انتزع عن الخالص فاذا قيس هذا القدر بالنسبة
فهي قدر الغش في المشتبه المفروضة كما مر لنا واما مزجية الثانية فهو ان قدر المغشوش
لم يكن مساويا لقدر النسبة المذكورة لكن اما زايد عليها او ناقص عنها وعلى كل احتمال
الزيادة والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فانه لو كان قدر الحديد في الصورة الاولى
من مثالنا مثلا زيد من ستة مثاقيل بقدر سدس ما مثلا او انقص عنه فرضناه
تارة عشرة مثاقيل فكان ما في ربع الجثة المفروضة فيها من الخالص خمسة
ثلثا اربعها وثلثا ربع المائة خمسة وسبعون فيصير المجموع خمسة وثمانين تعيين

كما هو المفروض هكذا فتارة خمسة مثاقيل وكان شاغل الغش في الجثة المفروضة فيتبقى
منها للخالص سبعة اثمان المائة سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين
ونصفا وتسعين هكذا وهكذا كلما يفرض من مراتب الزيادة والنقصان يستلزم الخلف
فظهر ان قدر الغش يجب ان يكون مساويا لقدر النسبة المذكورة حتى يوافق الفرض
المذكور وعارضه مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة مطردة في اي صورة تفرض يتخلف
ذلك فيكون هو المتعاطى في الجميع فمذهب هذا الملى ان يكون خصوصية جوهر الغش معلومة
بوجه اخر حكما صونا للعدم امكان تحصيل العلم بالخصوصية من هذا المسلك وجوه اولها
تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فانا حاكمون بان الغش من هذا او من ذاك
قايم وايضا يمكن ان تعين بهذا المسلك بتبانه على اختلاف الوزن والحجم وثانيها امكان
مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين او اكثر وزنا وحجما كالشبه مع المركب من الفضة
والرصاص او المناصفة وكالنحاس مع المركب من الرصاص والخارصين بالثلث فالثلث
فلو كان قدر من الذهب مغشوشا بمثقالين من الفضة بحكم حاذقا لذلك القدر على تقدير
كونه مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال من الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بمثقال
مثاقيل من النحاس بحكم كاملا فاقا لما كان مغشوشا بمثقال من ذلك وبمثقالين من ذاك
فلا يمكن ان تعين شيء من ذلك حتما لين المتوافقين بما يبتني على اثبات حقيقة وثانيها امكان
حصول النقصان الخارج شاهد عن قدر الخالص على سبيل البداية فانه كما يجوز
ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين وثمانين او نقصان الفضة عن مائة وتسعين
الى تسعين او تسعين على حالة قد يخالف من الحديد بحيث يقتضي ذلك ايضا يجوز ان يكون
معادلا بحالة قد اكتفى من الرصاص بما يقتضي ان تعضيه بعينه وهذا فانه يمكن ان يزيد
المعدول الخارج على خصوص شيء من مثل المحك تارة وتنقص تارة اخرى فان كان
تحقق قدر الغش حال عزلها من ذلك جاز ان يعلم نسبة بعضها الى بعض وزنا وحجما

بيان ما يعلم به ان المكسور من الفضة هو النحاس او الرصاص
فهو قول المصنف وجهل

واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من المايعات وكالشمع والشحم والقير مما في
حكمها والحاصل ان المغشوش والمغشوش منه من اي جنس كانا بعد كونهما معلومي الجوهر و
النسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك المعلومات قدر وزن كل منهما على قدر
مجموع حجميهما على نحو ما اوضحناه في الاخلاط السالفة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك
بان يستخرج قدر حجم كل منهما عن قدر مجموع وزنهما فكما ان المطلوب الاصلي في الفلزات غالبا
استعلام وزنها لكونه مضبوطا بالمثاقيل والقراريط والطساسيج ونحوها ولهذا
اقتصرنا فيها عليه فربما ينتفع بهذا العكس في المايعات وما في حكمها بناء على تفاوت
ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية وزن شيء
منها فظهور كونه مغشوشا بنوع اخر يمكن استعلام قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت
قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر تفاوت الحجمين
في هذا الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورنا في الفلزات مثلا اذا عرف في قدر
معلوم الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش بالماء ويكون التفاوت بين وزني خالصيهما
بالنسبة الى كيل معين مضبوطا كان يكون عشرة امنان الخل الخالص الصاف بقدر عشر من هذا
الكيل وعشرة امنان الماء ستة عشر منه فيخرج خمسة عشر فيه بالواحد الذي هو قدر
تفاوت هذا الخل عن خالص الى الاثنين الذي هو قدر تفاوت خالصين بالنصف
فيحكم بان نصف هذا الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الاخر خل وعلى هذا القياس
ووجه ظاهر مما تقدم واذا اتقنت هذا الاصل فربما ينفعك احيانا في غير الاجسام
المذكورة كالحبوب والبزور ودقاق الحنطة والشعير مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة
بينهما فيمكن ان يستعلم بعد رعاية الوزن والكيل واستخراج النسبة بين خالصيهما فيهما
قدر وزن كل منهما عن قدر كيل المجموع وبالعكس على نحو ما صورنا في غيرها فتبين من تقرير
تلك المراتب ان العلم بنسبة اوزان الاجسام الى كيالها وبالعكس لكونه اصلا في استخراج

احدها

احدها من الاخر وهو مما يحتاج اليه كثيرا امر مطلوب كثير النفع في احوال المعاش بل
في نحو كر من الماء والعصير من العنب في المسايل الشرعية ايضا لمن اراد رعاية احتياط فيها و
تحقيقها بين المثلين على وجه يتضح به ما اشرنا اليه يحتاج الى تقديم مقدمة في بيان
بعض المقادير المنصوصة المبني عليه كثير من الاحكام الشرعية كالدرهم والمثقال الشرعيين
والرطل والمد والصاع مع بعض المقادير والمضبوطة المعروفة بيننا الان في هذه
الازمان في اكثر بلاد العجم كالمثقال الصيرفي والمن التبريزي وبيان نسبة بعضها الى بعض
فنقول اما الدرهم الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار الديات والجزية
وغير ذلك ويقال له الوزنة ايضا فهو على وزن ثمان واربعين شعيرة متوسطة اتفاقا
واما المثقال الشرعي المعتبر في نصاب زكوة الذهب وغيره المعبر عنه بالدينار ايضا فهو
على وزن ثمان وستين شعيرة واربعة اسباع شعيرة كذلك فوزن كل درهم موافق لسبعة
اعشار دينار وبعبارة اخرى لنصف دينار وخمسه ووزن كل دينار موافق لدرهم وثلثة
اسباع درهم فيكون عشرة دراهم مساوية في الوزن لسبعة دنانير واما الرطل المعتبر في قدر
الكر من الماء وغيره فالعراقي منه ويقال له البغدادي ايضا مقدر عند جمهور الخاصة
والاربعي من العامة بمائة وثلثين درهما شرعيا موافقا لاحد وتسعين مثقالا شرعيا
وعند جمهور العامة والعلامة الحلي رحمه الله من الخاصة بمائة وثمانية وعشرين درهما
واربعة اسباع درهم موافقا لتسعين مثقالا شرعيا والمدني منه مقدر برطل ونصف
بالعراقي اتفاقا والمكي برطلين عراقيين كذلك فيجري فيهما ايضا مقتضى الخلاف المذكور
فيه واما المد المعتبر في قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات وغيرها ففي تقديره اقوال
فصلناها في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير ازيدها قدرا واقواها مستندا الذي اتفق
عليه جمهور فقهائنا رحمهم الله انه رطلان وربع بالعراقي واقلها قدرا واضعفها
عندهم ما نسب الى ابن ابي نصر البزنطي رحمه الله انه رطل وربع بالعراقي وبالجملة فالصحيح قدر المد عند

الامامية رضوان الله عليهم بعد ما حظرا ان خلاف في الواقع في الرطل العراقي بينهم
كما مر فنقول احد اربعة احتمالات اما انها ان يكون مائتين واثنين وتسعين درهما شرعيا
ونصف درهم هو مائتان واربعة مثاقيل شرعية وثلثا رباع مثقال منا بينهما ان يكون
مائتين وتسعة وثمانين درهما وسبعي درهم هو مائتان واثنان ونصف مثقال وثلثا رباع
ان يكون مائة واثنين وستين درهما ونصف درهم هو مائة وثلثة عشر مثقالا وثلثة ارباع
مثقال وامّا بعدها ان يكون مائة وستين درهما وخمسا سباع درهم هو مائة واثنى عشر
مثقالا ونصف مثقال فانا ملاحظوا اقول المشهور للخاصة في قدر الرطل العراقي وانا نأتي
اقول العلّامة الحلّي ره وانا ثالث اقول ابن نما على تقدير موافقته للعلّامة فان هذين
قد قدرا هذا الرطل غير معلوم محتمل الامرين **واما الصاع** المعتبر في ذكوة الفطرة
فيرد فهو مقدر باربعة امداد اتفاقا وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي
صلى الله عليه وآله خمسة امداد محمول على وهم الراوي وغيره من الثقاة وقد قال الشيخ ره
في التهذيب في الصاع انه يجزي اربعة احتمالات انها كونه الفا ومائة وسبعين درهما
يبلغ ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا وينتهي الى تسعة ارطال عراقية بالمعنى الذي هو
اربعة امثال المدّ على قول الجمهور وهو منتهى الاقوال في طرف الزيادة ويقابله في طرف
النقصان القول الاخير لابن بابويه انه كونه ستمائة واثنين واربعين درهما وستة اسباع
درهم يبلغ اربعمائة وخمسين مثقالا وينتهي الى خمسة ارطال بالمعنى الاخير وباقي الاقوال
حائرة على هذا القياس **واما المثقال النقرة** فهو على ما وزنا مع شعيرات متوسطة
حصلناها في المدينة المشرفة وباعيانها فوزنه كما لا حيطا والتدقيق يبلغ ان يكون
وثمانين شعيرة صامتة لدرهم شرعي فثلثة ارباع درهم موافقة لمثقال شرعي
وتسعة اجزاء من اربعين جزء منه وعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال ثمن خمسه فيكون
تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقة لاربعين مثقالا صيرفيا فالاشتهاردي المسكوك

من الذهب

من الذهب المرسوم بالاشرفي المعروف في زماننا موافق في الوزن لمثقال الشرعي مع
ذلك ما ذكرنا من ان رباع مثقال الصيرفي يستلزم ان يكون مثقال الشرعي على ما ذكرت
وستين شعيرة وهو مخالف لما اتفق عليه اهل ان يكون مثقال الصيرفي على وزن احد و
تسعين شعيرة وثلثة اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف ما شاهدناه عيانا كما
بيناه لم نسمع ان يقول به احد بل قال بعض من عاصرناه بشيراز العراق باكثر من
ذلك كما فصلناه في محلّه اذا تقرر هذا فنقول اذا كان قدر الرطل العراقي بعد المقابلة
الصيرفي على تقدير جهور الخاصة يبلغ الى اربعة وسبعين مثقالا وسبعي مثقال
على تقدير العلّامة الى ثلثة وسبعين مثقالا وثلثة وعشرين جزء من تسعة واربعين
جزء من مثقال فيكون قدر المد بهذا المثقال عند جهور الخاصة مائة وسبعة وستين
مثقالا وسبع مثقال وعند العامة مائة وخمسة وستين مثقالا وخمسة عشر جزء
من تسعة واربعين جزء من مثقال وعند ابن نما على ما قال مذهبا اثنين وتسعين
مثقالا وستة اسباع مثقال وعلى ان حمال الاخير احد وتسعين مثقالا وخمسة
واربعين جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال فيكون قدر الصاع بهذا المثقال
في كل مذهب اربعة امثال ما قيل المدفينتهي اكثر تقديراته الموافق لمذهب
جهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين مثقالا واربعة اسباع مثقال
واقل تقديراته الموافق لاحتمال الاخير من مذهب ابن نما الى ثلثمائة وسبعة وثمانين
مثقالا وسبعة عشر جزء من تسعة واربعين جزء من مثقال والباقي على هذا
القياس **واما المن التبريزي** هو في زماننا موافق لستمائة مثقال صيرفي فيكون
الدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين
مثقالا وفي رطل العراقي على تقدير جهور الخاصة ثمانية ارطال وجزء من ثلثة عشر
جزء من رطل هو خمسة مثاقيل وخمسة اسباع مثقال وعلى تقدير العلّامة ثمانية ارطال

وستة وطل هو اثنا عشر مثقالا واثنا عشر جزء من ستة واربعين جزء من مثقال
ويكون بالمد عند جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة وعشرين جزء من ستة وثلثين
جزء من مد وعند العراقيين ثلثة امداد وسبعة عشر جزء من سبعة وعشرين جزء من مد
وعند البزنطي اربعة امداد وستة اجزاء من ثلثة عشر جزء من مد واربعة امداد
وثمانية اجزاء من خمسة عشر جزء من مد فيكون المد المعتبر عندنا قصاع الصاع المعتبر
عند جمهور الخاصة ثمانية وستين مثقالا وصيرفا واربعة اسباع مثقال وقصاع الصاع
المعتبر عند العراقيين باحد وستين مثقالا واحد عشر جزء من ستة واربعين جزء من
مثقال فيكون زايدا على الصاع المعتبر عند البزنطي اربعا وثلثين وثمانية وعشرين
مثقالا واربعة اسباع مثقال او اربعا وثلثين واثنين وثلثين مثقالا واثنين وعشرين
جزء من ستة واربعين جزء من مثقال والمقصود من هذا التفصيل بيان الاختلافات
الواقعة بين الفقهاء في بعض تلك المقادير وتوضيح طريق الاحتياط فيها بالنسبة الى
الاعمال المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم بعد معرفة تلك المقدرات ان العمل في
الصاع المعتبر في قدر نصاب الزكوة في الفطرة ينبغي ان يكون على ما هو الاحوط من
مذهبي البزنطي فانه اقل حجما للمقدرات فيها والاحتياط هنا الاخذ باقل ما يمكن
ان يكون نصابا نجد في المد صاع المعتبرين في الكفارات وماء الطهارة و
زكوة الفطرة فانا اذا اخذنا باكثر حجم المقدرات فيها هو طريق الاحتياط في العمل
بتلك الاحكام ينبغي ان يعول فيها على مستفتى المذهب المشهور المنصوص بين جمهور
الخاصة فيها وقد عرفت ان الصاع في هذا المذهب يزيد على المد المعتبر عند البزنطي بما
مثاقيل لا يبلغ قدرها الوزني من الحنطة الا ثمن المد وكذا المد يزيد على ربع المد المذكور بالنسبة
المذكورة فاذا كره الشيخ البهائي قدس سره في بحث زكوة الفطرة من الجامع العباسي
في قدر الصاع من انه مد وربع من البزنطي تحريفا او فرط في الاحتياط كما انه عاد

ره في شرح القدر الخامس من كتاب الاربعين في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه على
حسبما ذكره يكاد يزيد على ربع المد البزنطي بما يناسب الاحتياط فلا تغفل ثم
ليعلم ان في هذا المقام دقيقة ينبغي التنبيه عليها وهي ان المدعا الصاع من جملة
المقادير المذكورة كالمائة الصاع مكيالين معتادين بلا شبهة فقد اجمع نقل
اهل الضبط من العصر من صلوات الله عليهم بما عرفت من قدر الدراهم المعتبرة وشبهها
صونا عما جرت العادة به من سرعة لحوق التغير بالمكيال بمرور الزمان ومعلوم
عند اهل الخبرة ان اكيال عيان المختلفة تختلف قدرها وزنا بالنسبة الى كيل معين
فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر في الغسل موافقا في الوزن لصاع من الحنطة
او الشعير المعتبر في زكوة الفطرة مثلا فلو كان اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم
تفاوت وزنها المعتبر عندنا الشايع بالنسبة الى اكيال عيان المذكورة لكان الوجه ان يجمع
بين الروايات المختلفة المنقولة في بيان قدر وزنها بحمل كل منها على وزن نوع
معين من اكيال عيان مناسب له بان يحمل ما رواه البزنطي لكيل قد رجح التقديرات
فيها على ما في بعض النقد في باب الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكيل اكثر رجح
التقديرات على وزن الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا ولكن عدم سلوك
احد من الفقهاء هنا هذه الطريقة افتاء كل منهم في قدر صاع الماء والنقد
وهكذا مدها بوزن معين بلا رعاية التفاوت المذكور بالنسبة الى اكيال عيان المذكورة
يجب نفرانه ويقتضي ان يحمل الفقرا على التاسيه السمحة السهلة سلام الله على
مبلغها اقتضت تلك المسامحة تسهيلا على عموم المكلفين في اداء احكام المبنية
عليها وتفضلا عليهم في مدح تكليفهم بخبط وزن خاص لها بالنسبة الى كل من الاكيال
المختلفة دفعا للحرج المنفي من الدين بالاقتضاء الكلية الشرعية وبالجملة لم يضبط
زمن النبي صلى الله عليه وآله وائمة الهدى عليهم السلام من ذلك مكيالين اداة الوزن المنقول منهم لهما

نكلما يتاتى الاصاع او المد في حكم مزاولة احكام الشريعة المقدسة بنيض في ذهن الشعير
للحمارة الشريعة الى الوزن المخصوص بين يدي عالية حالها الوصلية اصلا فاحتشم
بعض الفقهاء في بعض الاحكام كنصاب الفطرة وذكر انه ان قدره بالكيل كما صاعا
وبالوزن كذا درهما ثم اورد عليه اشكالا في صورة بلوغه كيلا ووزنا للحنطة او بالعكس
للشعير ثم اجتهد في تحقيق الوجوب لقربه فاية قرب فاحتاط اصلا وذلك مثل تحشمهم
في الوجه ذا والترجيح في مثل كيفية عمل الامام عليه السلام عند ظهوره وخروجه بالسيف
فاهل البيوت هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم على عسكره ام لا يجوز لهذا
عدم احتياج احد من الرعية وله الامام عليه السلام الى هذا الكلام اصلا وان كان
معلوما يقينا فضلا عما كان متداولا الى ما دارت ظنية هذا حال المد والصاع

واما حال الارطال هل هو ايضا في اصل من المكاييل فقد بالوزن المخصوص كالمد
الصاع او كان مزاولة وزان دايما المحرر تامل فظفا ورد في باب ينضل بين
دعوى المحق والمبطل في احراز الامة من كتاب الحجة وفي باب النبيذ من كتاب الاشربة
من الكافي في اخر حديث طويل قال الراوي فقلت وكم كان يسع الشنان، فقال ابن
اربعين الى الثمانين الماء فوقه ذلك قال قلت باي ارطال فقال بارطالنا بكيال
العراق الحديث يدل على ان كل جهور اهل اللغة والفقهاء مع ما ورد
في كتاب الحجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلام في حجة احتجاج النبي صلى الله عليه وآله على اليهود
في حديث طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة واما الحجر فيه فقد رخصه ارطال فقال ابقا
الحجر يرجح فتدبر الحديث يدل على ان ظاهر عبارة صاحب المغرب شرح المد في
ارطال مكاييل منها قال ارطال النبي والكثرة الذي وكيال الشهر بعدا فضلا عن
هذه المقدمة المشتملة على ايما كاهمها من ان الوزان وان كيال المحتاج اليها مع
ما ادرجنا فيها من الفوايد المجدية نشرع في تحقيق المسئلتين الموعودتين (انتا)

المسئلة الاولى فاعلم ان فقهاءنا رضوان الله عليهم بعدما اجمعوا على طهارة
كل ماء عجب الاصل وبقائه عليها حتى يظهر خلافه فرعوا على نجاسة الماء المتغير بها قاة النجاسة
قليلا وكثيرا اختلفوا في الماء القليل المادة في النجاسة الغير المتغير بها مذهب المشهور
منهم النجاسة ما لم يبلغ قدر كر من ماء عواد له ظاهر بعض الروايات عليها والعدة
في هذا الباب مفهوم ما ادل منها على ان الماء اذا كان قدر كر لم ينجسه شيء فذهب
ابن ابي عقيل ومن تبعه رحمهم الله الى طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل و
معارضة الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على خلافها فهذا على ما هو المشهور
المذكور في المختلف وغيره من ان ابن ابي عقيل ساوى بين الماء القليل والكثير
اما الواقف دام ظله فقد ذكر في شرح الكافي ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره
بالنجاسة له صورتان احديهما صورة الاختلاط والاشتباه والاخرى صورة
العلم بعدم التغير اما ابن ابي عقيل فذهب الى عدم النجاة في الصورة الثانية دون
الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم العمل بمفهوم الروايات المذكورة بناء على ان مفهوم
عدم نجاسة الكر شيء اصلا هو نجاسة غير الكر به في الجملة فيكفي في دعاية مقتضاها
الحكم بالنجاسة في الصورة الاولى فقط فذا شكل الثانية ويمكن ان يستدل على صحة
مذهب المشهور باجماع الطايفة المحقة على حقية مضمون كل ماء بل كل شيء
طاهر الم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم لكل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة
القليل المادة في النجاسة الغير المتغير بها بمحض روايات قابلة للتاويل معارضة
بروايات اخر فيتعلم قياسها على هيئة الشكل الاول صغراه الماء المادة في النجاسة
الغير المتغير بها ماء غير معلوم النجاسة لتعارض الروايات واحتمال التاويل وكبراه
كل ماء غير معلوم النجاة طاهر بالاجماع ينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم العلم
هنا على وجه يشمل الظن وتخصيصه بغير ظن حكام الله تعالى وما يشبهه تحكم

بيان حال اصل الارطال
كان كيلا او وزنا
تعريف النسبة بين النجاسة والنجاسة
تعريف النسبة بين النجاسة والنجاسة
لا يستقيم ما ذهب اليه ابن ابي عقيل
ما الطرف

مع ضعفه دليل على هذا التعميم او التخصيص فقد يرد بالجملة طريقا ابن ابي عقيل ومن تبعه
حمل الروايات المطلقة على ظاهرها انه مراد اجتنابا وانهى عن ذلك استحبابا بالنسبة الى الماء
القليل الملاقي للنجاسة مطلقا على انه يستحب ايضا الكر اهتماعا بينهما وبين
الروايات الدالة على عدم تنجس القليل بمحض الملاقات وبقيده اخذ في ما ورد في تقدير
الكر الذي لا ينجسه شيء اخذا فاحشا فان ذلك قليل الاصل الا اخذ في مزيد يل
الا ستحباب الى الكراهة لجواز اخذه مراتبها دون الوجوب للزومه وطريق الجمع
حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وهو ثابت الا ستحباب في الصورة المذكورة
وعدم الا عتصام على ما هو ظاهرها ويخالفها انه يمكن التاويل في اكثرها وردها الباقي
بضعف السند وما شابهه وامر وضع الاخذ في الواقع في تقدير الكر حسب الروايات
بما يظهر في بعض اخذه فهم في قدره واستكمل منهم الماء يدل على اختلافهم في
تفصيل هذا الاخذ في انه ذهب ابن الجنيد بعدما وافق القوم في ان مبلغ وزنه
الف ومائتا رطل كما سيجيء الى ان تكسير نحو مائة شبر فما منه ان حده قد
انقلب وبلغه موافق لكل من هذين وذهب الاسكافي الى انه ما بلغ مجموع
ابعاده الثلثة الى عشر اشبار ونصف شبر جدد لما يجيء من رواية ابي بصير على
بلوغ دون الضرب الكسير كما فهما جمع من سواه من القوم وهذان المذهبان
نادران ومتروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم موافقتهما لظاهر
شيء من الروايات المطلقة المعروفة وهذه الروايات على تسعين قسم يدل على
قدره بحب الوزن وقسم يدل عليه بحب المساحة التي هي تجري مجرى الكيل اما الاول
فالمعتمد عليه المعمول به منها عند جميعهم ما روى عن ابان بن عثمان عن بعض اصحابنا
عن ابي عبد الله عليه السلام قال الكر الف ومائتا رطل وابن ابي عمير عن حماد
وابن ادريس رحمهم الله حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي

فاء

فان ابن ابي عمير من اهل العراق واطلاق بعض اصحابنا الذي روى عنه ايضا كما
والماء روى محمد بن مسلم عنه عليه السلام من كونه ستمائة رطل فانه يمكن الجمع بين الروايتين
الاولى على العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه كما مر وامّا السيد المرتضى
وابن بابويه رحمهما الله فحملاه على الرطل المدني في نظر الحال الا ان امام عليه السلام وبلده
الذي هو المدينة المشرفة والحجاز الذي يحتمل ان يكون الرطل فيه مثل ما قيل
فيه ذهب الاكثر منا ومن اخبارنا الى ان استقال الكر التسع بمجرد ملاقاة النجاسة
لذلك المقدار كما هو مذكور في الجمل المتين موافقا في المختلف على كان يقضي ان
فاصل الكر والماء القليل الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون العمل
بالكر احوط من العمل به وهو كما ترى فانه لا معنى لكون العمل شيئا احوط من العمل
بالاخر انه مقبول عند العامل بالاخر ليس بدون العكس فيكون كالمتفق عليه
فظاهر ان العمل بما احوط من العمل المختلف فيه وبنا في هذا الاحتياط عدم
كون الانتقال بلا دليل وكون عدم الانتقال الى التسع احتياطا فعند تعارض
العمل المدني وتيسر العمل بالعراقي فان العمل مردد في الصغرى الا ولى بين المدني
والعراقي وفي الثانية بين العراقي والتسع وظاهر انه يجوز ان يختلف طريق
الاحتياط باختلاف الاضافة على الحكم بعدم كون الانتقال الى التسع احتياطا
في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني من القسمين فالمشهور المعمول به
منه رواية احدها ما رواه اسمعيل بن جابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الماء
الذي لا ينجسه شيء قال كر قلت وما الكر قال ثلثمائة رطل في ثلثمائة رطل
ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن الكر من الماء كم يكون قدره
قال اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه
من الارض فذلك الكر من الماء فالصدوقان وباقي القميين والعلامة في المختلف

وتبعهما المتأخرون كالشيخ علي رحمهم الله وذهبوا الى مقتضى الرواية الاولى والفرق بينهما
وتوفيقها امكان الجمع بينهما وبين الفتوى بحمل الاولى عليها في الاقوى على
الاستحباب واما الشيخ واكثر المتقدمين العظام قدس الله اسرارهم فذهبوا الى
مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف بحماد احد بن محمد بن يحيى ووقف
عثمان بن عيسى اشارة الى بصير ضعيف بحال سندها لكنها اشهر واعلى واحوط
العمل بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها بمخالفة غريبة فقد اتفق مع انه
مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ البهائي في الحبل المتين بقوله وانت
خبير بانه لا كفاء في المحاورات بالمقام ودلالة سوق الكلام شايع على انه
يمكن توجيهها على وجه تسلم به من هذه ايضا باعادة الضمير في قوله عليه السلام في
مثله الى ما دل عليه قوله عليه السلم ثلثة اشبار ونصف اي في مثل ذلك المقدار من
الماء اذ لا محصل له وكذا الضمير في قوله عليه السلم في عمقه اي في عمق ذلك المقدار من
الارض وايضا فالظاهر على تقدير الاغماض عن هذا التوجيه هو ان المسؤل
عنه انما هو العرض واما العمق فبين بانه قوله عليه السلم في عمقه من الارض ظرف
حال من مثله او نعت لثلثة اشبار الذي هو بدل من مثله ودلوه الحمل على هذا
لصار في عمقه من الارض كما منها قيدا وحاشا مثله عن التلفظ بمثله
انتهى والاستدام ظله افاده في شرح الكافي بيان معنى هذا الحديث بانه
لو قلة في ايست في شيء من الوضعين مستعملة في المعنى المتعارف عند اهل اللسان
وهو ضد شيء في احد كاحلها القوم عليه بل بمعنى الظرفية والظرف اما لغو متعلق
بكان او مستقر صفة لثلثة وايضا لفظ المثل ليس بمعنى المماثلة في القدر كما
توهمه بل بمعنى الشيء الذي يوصف بها الشيء في نحو قولهم يزيد مثل الاسد اي مطلوب
لصورته والمثيل بمعنى التصوير ما خوذ من هذه المادة فالمراد بهذا سعة الحلق

الذي من الماء المعبر عنه بالعرض في حديث اخر في مثل هذا المقام كما يجيء بعيد هذا
وايضا لفظ ثلثة اشبار في الثاني ليس مجرورا على البدلية من الضمير كما هو المعروف بين
بل منصوب على انه جزء ان الكلام وجر لفظ نصف في الثاني وفيها على اختلاف في النسخ من قبيل
الجر بالجوار على ما ذهب اليه اية او من غير مضي الحديث لجعل الوجوه ان قدر
الماء اذا كان ثلثة اشبار ونصفا في سعة سطح الكر وكان ثلثة اشبار ونصفا في عمقه
فذلك هو الكر وقد حل ايضا دام ظله هذا الحديث على ان الكر في ماء البئر ما
سطحه قابلا ما فقا نظير المروي في الكافي ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم من قوله اذا كان
الماء في الكر كما لم يجيء شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف عمقها في ثلثة
اشبار ونصف عرضها وحيث تقرب مساحة ما مر في تقدير الكر من رواية
اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلم انه ثلثة اشبار في ثلثة اشبار بناء على ما تقدم
من ان المراد تقدير ما يفرض من الماء في مثل حوض مربع يكون عمقه ايضا ثلثة اشبار
فيرتفع المخالفة الفاحشة بين مقتضى الروايتين المشهورتين ويقرب ايضا في المسامحة
ما روى عن اسمعيل بن جابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شيء
قال اذا كان عمقه في ذراع وشبر سعته فاذا قدد الذراع شبرين وحاصل ضرب اربعة
اشبار في سطح ثلثة اشبار سواء فرضت مربعا او مستديرا او بعدا فاحشا غير حاصل
ضرب ما مر في الروايات السالفة فتدبر فان قلت اين يجوز التفاوت في مقدار الكر
اذا لم يكن فاحشا لظهور ان الماء الذي ينجسه كان قل منه بحيث قاة النجاسة
بحال ان يكون على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا قلنا يمكن ان يجاب بالتفاوت
المذكور بانه يجوز ان يكون قدر الكر حقيقة اقل من جميع تلك المقادير او مطابقا
لاقلها ويكون اعتبار الاكثر منه مبنيا على رعاية الفضل او الاحتياط فيكون التفاوت
بحسب الروايات منوطا بتفاوت مراتب الفضيلة نظير ما مر في اصل العدد الكر واختلاف

الوثائر في قدره على ما ذهب اليه بعض المتقدمين وهذا التوجيه لا يتم لما ورد في بعض الروايات من تقديره بنحو ثلث عن اجناب المدينة وفي بعضها باكثر من ذلك وفي رواية فاتك اقل من الميل الا انها اقل قدرا من نحو ثلثي ميل وانه شبيه وايضا لا يتم لما نقله الشهيد في الذكرى عن ابن طاوس وجهه بقوله والعلوم ابن طاوس في ذكر وزن الماء وعلم المساحة ان شبرا واحدا للاوزن الخمسة بكل ما ورد وكانه يحمل الزايد على الناقص انتهى قال الشيخ البهائي في الحبل المتين بعد ذكر تلك الرواية لا يخرج في الحقيقة عن قولي القديمين انتهى مشعرا بان القدر المعتبر عندهم قريب من نحو ثلثي ميل وايضا لا يتم لما قيل ان للاوزن مقادير مختلفة يكفي العمل باقلها وينضم عليه ما سلمها وينضم عليها باكثرها ولا يخفى ان هذا التعليل انما يتم عند فقد المرجح واما مع وجوده كما لا يخفى على المتتبع بين جمهور الفقهاء حيث اختار كل منهم في تقدير قدرا خاصا من الوزن او حمل معينا من الماء او امر مرددا بين وزنين معينين ومساحة معينة ولم يعتبر احد منهم ان على اقلها او على نحو من المطابقة فان الشيخ رح جعل الوزن الذي ذهب اليه اصلا بالكر وما اعتبر من المساحة مبنيا على مطابقته له قال رح وانسب ما في ذلك ذكر رواية الوزن بعد ذكر الروايات الواردة في المساحة فدينا في هذا الخبر ما تقدم من ان الخبر كما ذكرنا في كتابنا تهذيب الاحكام انما ورد على هذا الخبر على ما نصره الشيخ اي المفيد رح وحملناه ورد من التحديد بالشبر على ان يكون مطابقا لذلك بان يكون مقدارها المقدار الذي يطابقها فكانه جعل الناظر في احدهما ان يعتبر الرطل اذا كان الماء فيه يسيرا واذا لم يكن طريق الى ذلك اعتبر الشبر لان ذلك يفيد على ما قيل الوصول الى تلك العلة والشهيد رح من تبعه قال انهم جعلوا الخصوص المناسب المختار عندهم اصلا ثم توهموا ان العراقي في الرطل والمدني على مناسبته للتي في حكم المطابقة لها انتهى من المساحة واما الصدوق رح فانه جعل كل

من الوزنين

من الوزنين المخصوص المساحة المخصوصة اصلا مستقلا بنفسه فالاولى ان يقال اذا شك في ان الماء الموجود عنده هل هو من الوزنين المذكورين او من المساحة فلم يعلم تقيده بمناسبة احدهما المخصوصة بالاخر فالاصل عدم ذلك هذا حكاية الاقوال والاولى مع الاشارة الى بعض ما لها وعليها في هذا الباب فانا اذا احطنا بما بين الطائفة قديما وحديثا من اعتبر من اعاظم الفقهاء قدس الله اسرارهم نخرج عن هذا كله باعتبار آلة الفدعاني في بطائح العراق والفدعاني في بطائح المدينة وسبعة وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة وثلثين واربعين شبرا هو سبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف في ثلثة وهذا مما لا يكاد يقدر الرطل العراقي في مختلف قديمه وحديثه من نحو ثلثي الطائفة بقدر الرطل المدني الا بنحو ثلث عشر تقريبا فيكون الرطل المدني على هذا ثلثة ارباع الرطل العراقي ونصفا بالتقريب الى الناقص فيكون رطلا ونصفا بالعراقي مطلقا كما سبق بناء على ان المقادير المذكورة في هذا الباب من جملة جهل الطائفة ذلك يحتمل المدني هذا ايضا كما يكون رطلا ونصفا بالتغيير المعتبر عندهم ثم انا نسامح لما تصناه من ترجيح طريق ان حيث يجري ان الطائفة المقادير كلها من الرطل والاولى ان يقال ان الوزن معروف في نفسه كالمثقال الصيرفي وبعضها الى بعض نحو منها كالرطل الا ان الرطل الا شبيه حتى يصير الحمل من قبيل واحد وزنا او نسبتين نسبة كل واحد منها الى الاخر فيتيسر الكيل فاحيانا اشبه حينا فكل حال من الاحوال نقول بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل العراقي والمدني نسبة كل منهما الى المثقال الصيرفي والحمل التبريزي على ما ضبطناه سالفا في رسالتنا الموسومة بميزان المقادير من ان ما يملأ من الماء المتوسط في الثقل والخفة قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن اربعة امنان تبريزية وثلثمائة وستة وعشرين مثقالا صيرفيا ان قدر الفدعاني في بطائح العراق على تقدير حمل الطائفة في الرطل ثمانية وثمانين واربعون منا تبريزيا وثلثمائة واثنان واربعون مثقالا صيرفيا وستة اسباع مثقال قدر على تقدير العلة فيه ثمانية وستة واربعون منا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا وثلثة اعشار جزء من تسعة واربعين جزء

اختاره

من مثاقيل وقد الفوعاتي رطل مدني اثنا هو مائتان واثنان وعشرون مثقالا صيرفيا
وخمسة دراهم وربعة عشر مثقالا صيرفيا وسبعا مثقال وقد سبعة وعشرين شبرا
مكسرا هو مائة واربعة وعشرين مثقالا صيرفيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقد
اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة وستين مثقالا صيرفيا
وخمسة دراهم وثلثة وستون مثقالا صيرفيا ونصف مثقال فاذا كثر قدرا من تلك
الخمسة هو الثالث الموافق لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما رحمهم الله في الوزن
ثم يتلوه الخامس الموافق لقول الشيخ ومن وافقه رحمهم الله في المساحة ثم يتلوه الاول
الموافق لقولهم ايضا في الوزن ثم يتلوه الثاني الموافق لقول العلامة الحلي في الوزن
ثم يتلوه الرابع الموافق لقول الصدوق وسايرالقيين رحمهم الله في المساحة وهكذا
النسبة عند الجميع الى الاثنا شبرا ايضا فاذا الصرح الاولى في الترتيب الاخير
المرجع فيه الاكثر فالاكثر موافقة ثمانية واربعين وكسر تربيع خمسة اتساع
شبرا والصرح الثانية فيه مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر
الصرح الثالثة فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا ونصف الخامسة فيه
مطابقة لسبعة وعشرين شبرا فاتضح بالتفاصيل المذكورة والمراتب المرتبة لك
سر المسالة حتما وتفاوتها وتضح ايضا لمن تامل فيها بعد التذكر لما مضى
عن القول في مباحث شريفة من هذه المسئلة غير منكرة الى ان بين القوم على حق
ترضيه الطبايع السليمة منها ان ما ذهب اليه ابن ادريس على ما نقل عنه في المختلف
من ان بلغ القلتين موافق لكلام من دون الفوعاتي في رطل وهو مقدار مائة شبر
هو مستلزم لتوافقهما ايضا في القدر من جميع الوجوه لان القلتين عند
اهل اللغة ذكروا ان القلة حب عظيم معروف بالحجاز والشام وان القلتين
تسعا قدر الراوية من الماء التي يقدر عليها البعير وهذا ظاهر البتة ان لا يكون تقدير

حمل بعير وبلغ وزن الفوعاتي رطل العراق فضلا عن المدني ثم فضلا عن مقدار مائة
شبرا كما في المدنية من رطال المذكورة فضلا عن العراقية وبلغ الوزن خمسين
شبرا كيف يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر هذا هو القول الفصل هنا واما ما اورد
عليه العلامة في المختلف بقوله وهذا قول غريب لان اعتبار الرطال يقارب قول
القيين ويكون مجموع اشبارهم سبعة وعشرين وعند الشيخ اثنين و
اربعين شبرا وسبعة اثمان شبر انتهى فيكاد يكون اعتراضا واردا فلحل الرطل
في كلامه على المدنية مع انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المراد من الرطل
عراقية او مدنية ان ابن الجنيد صرح بالملقا واعلم بقيدا باحديهما واما ثانيا
فانه على هذا الحال لا وجه لقوله يقارب قول القيين فانه مشعر بتفاوت ما وهو
منفوء واما ثالثا فانه لا يناسب ضمير في قوله مجموع اشبارهم ان كان راجعا الى القيين
حتى يكون حاصل المراد انه لا يزيد قدر تلك الرطال بحسب اشبارهم
على قدر سبعة وعشرين شبرا وعند الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان
شبر فكيف يلزم ان يكون قول القيين لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه في ذرع
الكر لقدر ما اختاروه في مساحة من قدر سبعة وعشرين شبرا كما مر تارة وثانية اليه
وكيف يمكنهم القول بذلك مع نهاية التباين بين مقاديرهما وان الشيخ ايضا لا يقول
بمطابقة قدر مختار القيين في مدنه من الرطال المدنية لقدر ما اختاره في
المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر فكيف يحتج القول به مع
حمل الرطال على العراقية على ان كلا من القيين والشيخ لو ادعى تلك المطابقة
لما يضر بان المدينة لا بطلانها وان ذلك وان كان فالنضر راجعا الى الاكثر حتى يكون
حاصل المراد ان قدر اكثر مجموع المساحة عند القيين كذا وعند الشيخ كذا فلا يرد
عليهما تمهيدا لاعتبار الرطال يقارب قول القيين لا يحصل اصلا فان نقل هذا

في مساحة الكر في مقام رد مذهبه فيها حاكما عليه بالجهل وهو هذا الاوشل الذي في مقام رد قول الصدوق في الكر انه مجموع اشباره عندابن المنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى ومنها ان ما حكي عن القطب الراوندي من تقدير الكر بما بلغ مجموع ابعاده عشرة اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب والكسر مبني كما ترى على جملة ما وقع في رواية ابي بصير من لفظة في على ما يفيده المغايرة والجمع لو لا الضرورة واستعمالها في هذا المعنى وان كان واقعا في مثل قولهم عليهم السلام في قدر مساحة المسجد يزيد في بريد ولكن من حملها في هذه الرواية عليه يلزم ان يكون قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور على الابعاد الثلثة اذ عندنا وفي ابعاده يكون اكثر قدرا من اربعمائة وعشرين شبرا في مساحة وهذا خلاف المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في مساحة وهذا خلاف الواقع بعامة تارة موافقا لمقدار بعض المذاهب الاخر ودنا او مساحة وتارة واقعا بين بعضها وبعض اخر فتارة ناقصا عن المجموع فاحشا او يسيرا فاحش وايضا يلزم ان يكون قدر معين من الماء كبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا عندكونه على شكل اخر مثلثة في مثلثة وايضا يلزم ان يكون مثله قدرا بين عشرين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع ابعاده عشرة ونصفا كخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن الكر وقد شبر بالقليل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك ايضا عليه وايضا يلزم عدم انتهاء صوره المفروضة المختلفة قدرا في جانب القلة الى حد يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذوي دربة في التقادير وبعض المساحات فاذا ذكره بعض اجلة المتاخرين ان بعد الفروض هنا ما لو كان طوله من عرضه وعمقه شبرا وطوله عشرة اشبار ونصفا لكونه كما قيل محل المناقشة باذ ان بعدا الثلثة في الفرض المذكور زايد على عشرة ونصف كما هو المفروض غير بعيد جدا وايضا اعتمال الشيخ البهائي في الحبل المتين عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما كان طوله تسعة اشبار وعرضه شبرا واحدا وعمقه

نصف شبر ليخرج عن غرابة قدر ثم لما كان صدر هذا التحديد ايضا محل الاشكال في عزا القطب الراوندي متصدا الشيخ البهائي فيحتمل توجيهه وتاويله بقوله والذي يظهر لي مراده طاب ثراه ان الكر هو الذي تساوت ابعاده الثلثة لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا بتقريب يظهر كلامه على المذهب المشهور والله اعلم بحقايق امور ومنها ان الشيخ رد بناء على ما فهمه من جعل الوزن بالرطال العراقية اصلا في باب الكر المختار في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا وسبعة اعشار شبر قدر سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق قدس سره لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه ولا يخفى انه لو اراد المطابقة الحقيقية لكان ظاهر الفاضلين بينهما بالكر ثمانية واربعين مثابر يزا ولو اراد المطابقة بالجملة الصادقة بعين انه اقرب الى الوزن المذكور مما اعتبره الصدوق لكان مقدوحا بان التفاوت بين وزن ثمانية واربعين مثابر يزا ووزن ما اعتبره الصدوق في المساحة اقل من ذلك لا يصل الى خمسة وعشرين مثالا ويوجه بانه اراد المطابقة المذكورة عدم نقصان مبلغ الاشياء المذكورة عن مبلغ الوزن الذي حمله مثالا لمقدار الكر فان هذا في حكم المطابقة من جهة تيقن ابوعذا في قدره فلا يضر كونه زايدا عليه واما المضر نقصانه عنه كما في مختار الصدوق ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه انما هو ملتئم لما فعله الشيخ في سبك كتبه الفقهية كالمنتهى حيث اختار في المساحة هذا القدر المعين واما ما قال في التهذيب بعد ذكر رواية الوزن فاما الاحتياط الذي رويناه سابقا فعلى ان يحصل التحديد بثلثة اشبار والدراعين فاشبه ذلك فليس بينهما وبين ما رويناه سابقا تعارض لانه يمنع ان يكون ما قدره هذا اقل مما قدره ذلك فلا وجه لما ذكره من التوجيه بالنسبة الى الرواية التي اختارها الصدوق قدره شكل جدا والوجه ظاهر فتامل ومنها ان العلامة في المختلف بعد

كلام مع الشيخ زين الدين صاحب المعالم أبو طالب المناحات
كلام مع العلامة قدس سره في تحليله مخالفته ابن ادريس في الوزن بالرطل العراقية
الواحد والمائتين مختلف
كلام مع العلامة قدس سره في جعله الاكر العراقية بحسب التمر بالنسبة الى الحنطة المشهور عملا بكونها النصف بالنسبة الى الحنطة المدينية

اختيار ما ذهب اليه ابن بابويه في مساحة الكر حالة الوزن المعتبر في معادلة با
الارطال العراقية تناسب رواية الشيخ بحذف ثلث المدينة فانها تنقص عليها قدر
المستعد تحديد الشيخ الواحد بامر من تخمين انتهى وانت خبير بان هذه العبارة قابلة
عن الاستبعاد المذكور اذ لم تنقص الارطال العراقية على حاصل المساحة المذكورة
في القدر وقد تبين انها عند زايدة عليه بكثير من اثنين وعشرين منا تبريزيا فلم
ايضا تحديد الشيء بامر من تخمين فان كان الاختلاف بينهما اقل من ان يخدش في الوزن
بين تحديد ذكاء ابن بابويه نعم لو كان على هذا الوجه اختيار بعض كون هذا الوزن انسب
الى تلك المساحة من الوزن اعتبره ابن بابويه لعدم كون التفاوت بينهما حينئذ فاحشا
لكان له وجه ومنها ان الشهيدة في الذكرى بعد ما اختار في قدر الكر المساحة التي
ذهب اليها الشيخ قدس سره حال ارطال العراقية معللا بكون هذه الارطال
انسب بالمساحة المذكورة من المدنية وانت خبير بعد الاطلاع على ما مر ان تفاوت
الارطال العراقية بالنسبة الى المساحة المذكورة بزيد على ثمانية واربعين منا و
تفاوت المدنية بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين منا فليكن انسب بها
بل الامر بالعكس على تلك الحالة لو فرض كونهما متساويين بالكون تفاوت المدنية اكثر
ايضا فكان الاولى هذا اختيارها دون العراقية بناء على زيادة تلك على المساحة
المذكورة ونقصان هذه عنها اذ اليقين يجب الاقتصار عليه في الشرعيات الا ترى ان
قدر المساحة المذكورة يحصل من المدنية الزايدة لا العراقية الناقصة فان كان
قدر نقصانها عنها اقل من قدر زيادتها عليها نظرا لذكرنا في توجيه اختيار
الشيخ زه فاذا عرفت هذا ظهر لك ما في قوله الشيخ البهائي في حواشي
رسالة الموشى بالكوبة عما يلزم من التصادم بين ما ادعى الشهيد قدس سره من
كون العراقية انسب بالمساحة المختارة عنده وعند الجمهور وبين ما ادعى العلامة

من كونها انسب بالمختار عنده وعند ابن بابويه بناء على ان ارطال العراقية ان
ثابت مذهب ابن بابويه كما قال العلامة بعدته عن مناسبة مذهب الجمهور لكون ارطال
المدنية اقرب منها اذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة قريب من التفاوت
بينهما في الوزن بقوله مراد الشهيدان اعتبار ارطال العراق في باب التقدير بالاولى
على كل من الروايتين بخلاف ارطال المدني فانه شديد البعد عما تقتضيه رواية
التهذيبين انتهى فتامل ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع فقهائنا القايلين
بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة في تحديد الكر سوى ابن الجنيد والقطب
الراوندي والسيد المرتضى رحمهم الله ينحصر في ثلثة احدها المفهوم المردد بين ان
المدنية وما بلغ تكسيرا الى السبعة وعشرين شبرا كما ذهب اليه الصدوق ومن تبعه وثانيها
المفهوم المردد بين ارطال العراقية وما بلغ تكسيرا الى السبعة وعشرين شبرا كما هو
مذهب العلامة وثالثها المفهوم المردد بين ارطال العراقية وما بلغ تكسيرا الى ثلثين
واربعين شبرا وستة اثمان شبرا كما هو المشهور المعمول به عند الشيخ واكثر الفقهاء
فالماء الذي ينقص قدره عما تصدق عليه الكليات الثلث جميعا يكون نكرا بالتفا
والعلامة مقول عليهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير الثلثة
التي ذكرناها وهو ما يكون بالوزن مائة وثمانية واربعين منا وكسرا وبالمساحة
ثلثا وثلثين شبرا وكسرا متصفا بوصف المذكور ومصداق للقضية
المشهورة المصدرة بخيلا ومرذلة مطابقا لما يصدق عليه المفهوم الثالث الذي
اخذ في ذيله ارطال العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة لهذا المقدار وذلك
على ما يصدق عليه المفهوم الاول والثاني بقريب من اربعة وعشرين منا موافقة لترتيب
مرتبة اشبارا فاحد فوق ذينك المفهومين هو ما بلغ تكسيرا الى السبعة وعشرين
موافقا لمائة واربعة وعشرين منا وكذا ما ابن الجنيد والقطب الراوندي رحمهما الله

ارطال

قسم

فقد عرفت حقيقة معانيها وأما المرتخى فقد سبق فالمعلوم من مذهبه هنا ليس
الا موافقة ابن بابويه القول بأن رطال المدينة ستمائة وتسعون درهما ولم يتعرض
المحاسن فان كان فيه ايضا موافقة له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا للشيخ
او متفردا باعتبار الرطال دون شيء من المحاسن تعين قول المعتبرة اربعة وقد
يكون مصداق الجميع المقدار الثاني واما قول ابن ادريس وبعده الغاية الجليلة الجزء
نختم الكلام في تلك المسئلة السديدة واما المسئلة الثانية فاعلم ان العصر
العشي يا عتبارات يمر ذكرها من الفيء وتوابعه تعلق بها احكام شرعية الحكم الاول
الحرمة اتفق فقهاؤنا رضوان الله عليهم على تحقق الحرمة فيه بطلق الغيلة المفسر بالقتل
فيما روى في الكافي والتهذيب عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن شرب العصير
قال تشربه لم يغل فاذا غلى فلا تشربه قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال
القتل الحديث والمراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير بحيث لو علته
هوجاء المتصفي من النشيش فيما روى في الكافي وغيره عن ذريح قال سمعت ابا عبد الله
يقول اذا نش العصير فلا تحرمه الحديث فان النشيش هو صوت الماء وغيره عند الغليان
فعلى ذلك يكون العطف بالواو في الرواية للتفسير ويحتمل ان يكون المنفي من النشيش حالة
مقارنة للغليان او مقدمة عليه ليكون العطف لمحض الجمع او الترتيب لكنه شاذ بعلم
انفكاك احدهما عن الاخر وعدم كفاية النشيش بدون الغليان وما وقع في نسخ
التهذيب من افعلة او بدل الواو هنا مؤيد لعدم الانفكاك واما ما نقل عن بعض
الفقهاء في هذا المقام من ان اشتداد بقوله اذا علي واشتد فان كلا المراد بمعنى
القتل او النشيش او معنى الخثانة المحاصلة بمجرد الغليان كما قيل فضلا عن الغليان
من قبيل ضم النشيش اليه في الرواية فان كلا المراد بمعنى او يمكن ان يحمل الغليان
بعد عنه معتبرا هو في تحقق الحرمة فذا دليل عليه في الروايات بل الفاظ تدل على استقلال

مجرد الغليان في علية الحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل الدلالة عليه كما
والنشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روى في الكافي والتهذيب عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد من جلاب
الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها
كما يتوهم من ظاهر هذه الرواية فليس بمعتمد فان فيها بدلالة رواية حماد وغيرها من
العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسببا عن اصابة المذكورة او عن غيرها وقد
صرح الشهيد الثاني قدس سره في شرح اللمعة بالعموم فساوى بين كونه بالنار وغيره وعد
صاحب الوسيلة الغليان بنفسه من موجبات الحرمة فالوجه في التخصيص المذكور ما عليه
الفرد الغالب بحضرة الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة التي
يتحقق بهذا السبب الخاص واما غاية الحرمة المطلقة فانما يحرم بغليانه ما لم يكن
غاية حرمته هي الحلية بدون ذهاب الثلثين كما عرفت الحكم الثاني المشهور ذهب ابن
حمزة في الوسيلة الى تخصيص الحكم المذكور بصورة غليانه بنفسه لا بغيره كالنار
ولكنه ذهب اليه المحقق والعامة القديم ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد
الشهيد في البيان بعد ذكر نجاسة المكرر المائع بالغ صالة قال والحق بها عصير العنب
اذا غلى واشتد بمعنى الخثانة وفي الذكرى بعد نقل كلام المحقق في المعتبر وينبغي ان يقع
الاشتداد قال وكانه يريد الشدة المطربة اذ النجاسة حاصلة بمجرد الغليان انتهى
وبعض المتاخرين عد العصير اذا من الغليان بدون تخصيص واشتراط فالحكم بين
القائلين بنجاسة مرددة بين التخصيص والاشتراط والاطلاق ودليل مستند شيء
من هذه المذاهب في الروايات المبسوطة المعول بها صرح به الشهيد الثاني في البيان قال
لم اقف على نص في تحريمه الا دليل على نجاسة المكرر لكنه يدل بمجرد غليانه واشتداده

نجاسة العصير بالغليان

حكم العصير بالغليان

بيان حال الاشتداد والنضج الذي اعتبره بعض الفقهاء

اشتراط الغليان بالاشتداد

التخصيص بغليانه بنفسه نحو الاشتراط الغليان بالاشتداد كما ذكره السيد والاطلاق في النجاسة بمجرد الغليان لا يدل على اشتراط الاشتداد لما ذهب اليه بعض المتاخرين

وفي الذكرى بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق ذكر توقفا لعلامة فيهما في نهايته قال
ولم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة وله نعم على النجاسة غير المسكر وهو متوقف انتهى
وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح الشرائع فقال القول بنجاسة العصير هو المشهور بين
المتأخرين ومستنده غير معلوم بالنقل انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت ذلك فقد
عرفت ما ذكروه العلة في المختلف بقوله والحق ان كل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل
ذهاب ثلثيه بالنار ومن نفسه ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر
والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي بن ابي عقيل
من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه فيما دون الله تعالى انما حرم
تعاطاه دون نجاسته وكذلك سبيل العصير الذي اذا اصاب الثوب والبدن قال ابو
جعفر بن بابويه باس بالصلاة في ثوب اصابه خمر قد حرم الله تعالى شربها ولم يحرم
الصلاة في ثوب اصابه بتحريم انه حكم بنجاسة ماء البئر الراجح بانضباط المخرج منها لنا وجوه الاول
الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال انه خلاف بين المسلمين في نجاسة الخمر انتهى وهو حكى
عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال الشيخ في الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا
حكمه حكم الخمر والمتأخرون اصحابنا ينقلون بذلك وقول السيد المرتضى والشيخ حجة وذلك
فانه اجماع منقول بقولها وهما صادقان فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما بيناه
حجة اذا نقل متواترا فكذا اذا نقل آحادا انتهى ويرد عليه من وجوه الاول قد حكم بنجاسة
كل مسكر بعد استثناء غير المائع بالاصالة مع انه مستثنى منه بالاتفاق
الثاني في حكم بنجاسة العصير المذكور قبل ذهاب ثلثيه مطلقا مع انه خلاف في ظاهر
بعض ان ادعاه قبل ذهاب ثلثيه اذا صار خمرا كما يجيء والثالث حكمه بها بدون اشتداد
الا شتداد مع تصريحه في سائر كتبه والاراجع نسبة القول بنجاسة المجمع الداخل منه
العصير المذكور الى اكثر العلماء الذين عد منهم الشيخ والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى

نقل كلام من العلماء في بيان نجاسة العصير مع ما يتوجه عليه من الايرادات

من خلو كلامهما الذي نقلناه عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد في
تتبعه وتبحره العلوم لكل من رأى تصانيفه بعدم وقوفه على قولا بالنجاسة او موافقته
ومع عدم ادخال احد ممن عده في جملة العلماء المذكورين والخامس وعوله الاجماع
على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور ينقل المرتضى والشيخ مع ان ما نقلاه عن
المرتضى انما هو في حضر عمل الخمر وما نقلاه عن الشيخ خال عن ذكر العصير انما عرفت ذلك من عدم ذكره
في غير الخمر فتأمل **الحكم الثالث والرابع** للنية والطهارة لما كانا الغليان الموجب
للحرمة او النجاسة على وجهين كونه بفعل المكلف بالنار وكونه بالنار ومع كل منهما اما
على صيرورته طلا، او خلا فتكون اقساما اربعة والعلم جريان العادة
بصيرورته طلا بغير النار يكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا بدون اضافة
النار ويعرضه بنفسه ان كان باعلاد حرارة من الهواء او الشمس الثاني ان يصير طلا
بلحظ على النار الثالث ان يصير خلا بعد ان اصابه النار وبقائه على حالة ملة
ولا خلاف في حلية الاول وطهارته مطلقا وله في حلية الثاني وطهارته شرطان
يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه واما الثالث فصرح ما ذكرنا الشيخ رة في النهاية بقوله و
العصير اذا سرى شربه وبعضه لم يغل وحد الغليان الذي يحرم ذلك هو ان يصير اسفله
اعلاه فاذا غلى حرم شربه وبعيد الان يعود الى كونه خلا واذا غلى العصير على
النار لم يحز شربه الى ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه محدد ذلك هو ان تراه قد صار حلوا
او انخفض الثلثان ويعلق بها وينهب من كل درهم ثلثة دوانيق ونصف هو على النار
ثم ينزل به ويترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في
الوسيلة بقوله فان كان عصيرا لم يخل اما ان غلى او لم يغل فان غلى لم يخل اما ان غلى من قبل
نفسه حتى عاد اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم ونجس الان يصير خلا بنفسه او بفعل
غيره فيعود حلوا حلالا وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف ما

بيان الحالة بعد الغلية والطهارة في العصير وذكر الطهارة بعد النجاسة على ترتيب مجردة

بيان حالة العصير بعد غليانه بالنار

اصابة النار

والخيل او يخضب الاناء ويعلق به ويحلو ان لم يغل اما حلو خاله كان او عصيرا انتهى
ان لم يكن حلوا وان ظاهر اطلاقهم التحتم حيث قال في الشرايع ويحرم العصير اذا غلا
من قرانه الى النار وان لم يحل تحتم ذهاب ثلثاه او يتخلل انتهى والعلة تحتم قال في الشرائع
غليان العصير اشارة الى شربة المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الحان يغلب غليانه ويذهب ثلثاه انتهى
وكذا في القواعد والشهيد حيث قال في اللمعة ويحرم العصير العنبي اذا غلى حتى يذهب
ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا في الدروس ان كان حلوا ايضا وظاهرا مر من رواية
ابن سنان وكذا ما روى في الكافي عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سالته عن العصير يطبخ بالنار
حتى يغلي من ساعته يشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب
ثلثاه ويبقى ثلثه الا ان يشتهي صاحبه ان يشربه قبل ان يغلي فان رخص له فيه حين يطبخ
لا يحل امكان تاويلها بنحو من التخصيص فلا ينافي قول المحقق والعلة والشهيد ولعل
هذا التخصيص هو الظاهر المناسب لتحريم حلية كل خمر ولها رقها بعد الغرة و
النجاسة بغير ولها خلافا لمصير العصير الملقا الليلة تاما يكون بعد الغرة
كما هو المشهور وكل خمر خمر وقليله يحرم قليلها خلافا وان كان بنحو علاج كالقاء الملح
فيها على ما هو المفتى به بين الطايفة والله اعلم بحقيقة الحال هذا هو تصوير اصل
هذه المسئلة وتنقيح حقايقها وقد بقي تحرير بعض فروعها وتوضيح دقايقها هنا
ان الاحكام المذكورة مختصة على المشهور بالعصير العنبي قال الشهيد في الدروس
ولا يحرم العصير من الزبيب ما لم يحصل فيه شيء فيغلي الزبيب على الاصح لذهاب
ثلثيه بالشمس فالباقي خمر وجزم بعض شيخنا المعاصرين وهو
مذهب بعض فضلاء المتقدمين لمفهوم رواية علي بن جعفر عن اخيه عليهما السلام حيث ساله
عن الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه فقال لا بأس وانما عصير التمر فقد احله
بغير ايضا ذلك امر فقد روى في الكافي والتهذيب عن محمد بن خالد عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم

نضج به حتى يجيء قدر ماء التمر فاغلاه حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان مراده من النشيش
هنا الكراهة وما نزل اليه ايضا مر من الغلي او ما يقرب منه كما هو المعروف غليانا كليا
هنا والتصريح بانا في اللمعة بقوله ولا يحرم من الزبيب بان يغلي على الارة قوي
ثم ان الشهيد الثاني في شرحها بعد الاستدلال على هذا الحكم بجزء من التحريم المفهوم
العنب باصالة الحل وباستصحاب ما ذكرناه ذهب اليه بعض افاضل متاخري المتاخرين
رواية علي بن جعفر قال وسند الرواية والمفهوم ضعيفان قلت القول بالتحريم اضعف
انا البجاسة فله شبهة في الجملة انتهى ولا يخفى ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة
في هذا المقام بضعف الرواية قد عرفت عدم الشبهة في استفاء الثاني لتوقف حرمة
الشاربي مفهوم الرواية بالنسبة اليها وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص على
نجاسة العصير ملقا وعدم القول بها الا نادرا منزع معدودين وهم لا يقولون هنا
بالتحريم وبالنجاسة فيكون عدم النجاسة هنا اتفاقيا وايضا لا يخفى ان
كلا استدل به على عدم تحريم عصير الزبيب يدعي هنا تشبيها بالشمس في عصير
التمر ايضا والفرق موجود لكن تسلم بالقول اي خمر جزم بعض متاخري المتاخرين
بوقوع تقييد العصير العنبي بما يدل عليه متبادرا لغيا والحال ان الروايات التي
في هذا الباب خالية عن هذا القيد فلذلك استوى الزبيب بالتمر في العفو في ذلك
تلك العبارات لما يخفى من قوة ثم ان الشهيدة كانه نايل على ما يفهم من كلامه الى
الحاق التمر بالعنب دون الزبيب بعد الوجه في الفرق بينهما من وجهين ذهب
ثلثي الزبيب بالشمس وعدم التمر ونقاوة دلالة الروايتين بحمل الضعف والقوة
ومنها ان ذهاب الثلثين في العصير الخاص محل الريب شبهة كما مر فهل يكفي المرة
بغير ايضا ذلك امر فقد روى في الكافي والتهذيب عن محمد بن خالد عن ابي عبد الله
عليه السلام في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه عشرين رطلا من ماء ثم

بيان حال العصير من الزبيب ومن التمر
ومنها
توجيه ما قال الشهيد في الفرق بين العنب والزبيب
ومنها
ذهاب ثلثي العصير المرخص بغير فعل

لبعضها حتى يذهب منه عشرون رطلا ويبقى منه عشرة ارطال الى يصير ثلثي الباقي
ام لا فقال الخ على الثلث فمحل الحديث فاكتفى عليه السلم في الجواب بذكر السؤال الذي
هو الثاني عما ذكره الكلية في هذا الباب وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما
هو لعدم درايتنا بالمراد من الاندلاع الصورة المسئولة في موضع تلك القاعدة
كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فاجيب بان كل شيء طاهر ما لم يعلم نجاسته
واما لعلمه بعدم اندراجها فيها اذا سئل عن حال الماء القليل الملاقي للنجاسة فاجيب
بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى القول بكون حاصل الجواب هذا فحذف قيد
هذا البلغ في الحاية وعلى الثاني عدم الكفاية وقد حاله الاستدام الخ في شرح
الكافي على القول بمعلومية بقاء الثلثين في الثلث الصرف عرفا من المزج والمزج
منه وقد يخفى امكان حمله على الثاني ايضا بمعلومية بقاء الذاهب من الماء فيها للعلم
اكثر الذاهب من العصير ان مفاد القاعدة الكلية على احد الروايتين الاخر كما
روى في التهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم اذا العصير اذا بلغ حتى يذهب ثلثاه
وبقي ثلثه فهو حلال فالمعنى اذا ذهب ثلثا العصير فان الذاهب كون
الموصول في قوله عليه السلم هنا ما بلغ على الثلث عبارة عنه وعن كل شيء وكل مايع
كما يخفى ومنها انا الشيخ زة في النهاية في كلام الذي نقلنا عنه في كون ذهاب
ثلثي العصير الذي هو مناط الحلية ثلث عدد ما ترى ولو صيرورته حلوا واشتباه
خضب اللحاء وعلوقه به فالثلثة ذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار
اما الاثنان فذكروا ان في رواية عمر بن يزيد عن عبد الله بن سنان روى في التهذيب
عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا كان يخضب اثناء فاشر به من عند الله عز وجل
عبد الله عليه السلم قال العصير اذا بلغ حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف ثم تبرك
حتى يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلث واما الاولى فهي مذكورة في رواية معوية

بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن النجح فقال اذا كان حلوا يخضب اثناه فقال
فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه فاشربه فان ظاهرها وان كان في بادي النظر يدل على كون
الحلاوة علة مستقلة وان نضجها الى عرفها والكل الظن الدقيق بقرينة ما مر من رواية
عمر بن يزيد وما روى في التهذيب ايضا عن معوية بن عمار قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل
من اهل المعرفة بالمتوا يتخذ النجح ويترك فيطبخ على الثلث هل ترى ان اعرفه انه شربه على النصف
فقال حرام تشربه قلت فجل من غير اهل المعرفة ممن لا نعرفه شربه على الثلث وهو يستحله على
النصف يجزيه ان تصدق عليه اذا علم انه قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه شربه فقال نعم الحديث مع
حيثيتها والتامل على استعمال الكل في الاقل في هذه الرواية انه يجب ان يكون المراد فيها
ان كلا من الحلاوة والنضج وقد اصاب بهما ثلثاه اذا لم يكن من المتحلين الملم يذهب
ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية مستقلة عطف بعضها على بعض فاقتضى
الحمل على ذلك الكل منهما على الاجتماع على حدة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان بعضها
على حدة مستقلة دون بعضها فيشوش شيء نظم الكلام والحيلولة ذلك بشاهم عليهم الصلوة والسلم
ثم ان ابن حمزة زة في عبارته التي من قبلها من الوسيلة قصر عن ذكر هذا الثلثين الذي
هو المناط الحقيقي بذكر ذهاب النصف ونصف السدس اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب
بالنار وجعل البعض مجموع الخضب والحلاوة وقد حاجة فرق بينهما وبين الذهاب المذكور
ولا يخفى فيما اما الثاني فظاهر عرفا واما الاول فانه قاصر عن المراد فان ما يذهب بعد
ما ينزل به ويترك حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار مع ان لكل قيدا بها قيد به الشيخ زة
بقوله وهو على النار كما سيذكر الطالب فاذا حسن ما فعله الشيخ من التفصيل البين
فتذكر ومنها انه يمكن في تقدير كل من المايعات اعتبار كل من الوزن والكيل ويعلم ان
نسبة الذاهب اليها في العصير المذكور تختلف بحسب التفاوت في تقدم ذهاب جزء
منه وعن منضجه الكيل على ما هو المذكور في الخبر الاول وذلك ظاهر بالتجربة وكان يتبدل

بل ذهاب النصف ونصف السدس في رواية معوية

ذهاب ثلثيه ونضجه عند كونه على النار على ثلثة

ذهاب ثلثة دوانيق ونصف منه عند كونه على النار

يبان ان كلا من حلاوة العصير

ايضا بان نقصان الكيل والوزن هنا لسبب عن نقد بعض اجزاء الى الهواء ومعلوم
ان المتعلق الى الهواء من مال الانجواء هو الخلف فالمتعلق اللطيف قليل وناكل
جما من الكثيف فما ينقص من وزنه بالنقد المذكور يلزم ان يكون اقل مما ينقص من كيله
بدعاء على ان نقصان الحجم قد يكون بسبب اخر ايضا كما لخط بعض الاجزاء في قوام بعض اخر
وهو حالة تلك المداخلة يمكن فيها تخفيف بناء على ان المحاذة موجبة للتخلخل الذي
هو ضدها فقط لجواز وقوعها من جهة ما يتسلل من انضاج السدر والماء معتدلا
وحصول المرخ المعدة لها مع ما يمكن هناك من ان يكون في بعض اجزاء قوة نفوذ
في بعضها قوة جذب في بعض فيظن بتلك القوتين دفع المانع وحصول المعدة لها هي
من قبيل القول فيما هو من قبيل الثاني ويتسامح فيه كما قيل في حصول السدر من نجاسة
الزاج والعفص فتامل وبالجملة تبين ان ذهاب الثلثين في العصير المذكور من حيث الكيل
والحجم تحقق قبل ذهابهما فيه من حيث الوزن فالعلة في هذه المسئلة تعيين ان المراد
بالثلثين الذين ذهابهما مناط الطهارة ايضا على ما هو المراد هو الثلث بحسب الكيل
فيكون حاله ظاهرا لعدم وصوله الى هذه المرتبة ولم ار من العلماء الناقلين
رضوان الله عليهم من حام حول هذا المطلب الذي من مهمات المهمات في هذا الباب بل لعل
في آثارهم ما يدل على نقيض حدسهم هنا بالنقادات المذكورة وها نحن نتكلم في تحقيق
هذا المطلب فنقول وعلى كونه من المهمات كما ذكرنا يتعين لنا ذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث
فنقول بما يظن في بادي النظر ان يكون الميزان الثلث والثلثين هنا ما هو بحسب الكيل
لكونه معروفا بين الناس في امثال ذلك ولتعسر عليهم ضبط مكان هذا النوع من النقد
لهم بالنصعة والقدر واما لها من الادارة واستفادة من ميزان صحيح وقياس
مجرب يطمأن به الا بعد تجربات وتدقيقات لا يتمدى اليها اكثر الناس لتيسر تخمينهم

امنية الكلية بين الذاهب بالنار في بحر البرابخ بدون احتياج الى الة اصلا ولكنه
يظهر بعد التأمل في مفاد الروايات الواردة في ذلك ان المراد هنا هو التقدير الوزني او ما حكم
ما يقابله عند ذلك الفريق حكمهم الى اليوم فيما رووه عنهم في هذا الباب بترتب الحلية على ذهاب
ثلثي العصير وبقاء ثلثه لعدم الفرق في عنايته من ذهاب اثنين منه وبقاء واحد بين على وجوب
تحقق فناء هذا القدر منه بالطبخ فلو اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن ثم
لم يتحقق هذا الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزايد على الثلث بحسب الوزن فانه مستلزم لبقاء
بقاء الزايد عليه بحسب الكيل ايضا لتوافقهما في العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة وانما اشتبهت
حال الكيل بعد مرتبة حصول الاقوام واحتمال مداخلة بعض الاجزاء في بعض فلا يعرف
بحسب الكيل في هذا الوقت قدر ثلثي العصير او ثلثه وانما يعرف بحسب الوزن فيه ذلك لعدم
حصول الاشتباه في حاله من جهته لعدم ما يوجب ذلك بخلاف حاله في ضمن العصير تماما
مواقعا لستة قصعات معتبرة بحسب الكيل فيه وفيما دونه اربعة منها مطابقة لربع قصعات
حتى يصير حاله لو فاذا الخ الى ان بقي قصعتان الخ فلان كان مجال ان يتوهم بلوغه النصاب
من حيث كون الباقي بقدر ثلث الجميع بحسب الصورة فيكون الذاهب ايضا بقدر ثلثيه لكن
العقل يعين قسط حظ القوام الحاصل فيه بالطبخ بحكم بامكان كونه زايدا على الثلث
بحسب الحقيقة فانه حال كونه رقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيحتمل ان يكون هذا القدر
مع هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة وذلك الغليظ الرقيق هنا لكن كان
الذاهب والفائت بقدر ثلثيه لبقاء بعض المداخلة المذكورة في قوام الثلث المذكور فاذا
لم يبلغ حال الباقي بعد ذهاب قصعتين موافقا لقدر قصعتين في حال رقته لم يتحقق كون الباقي
ثلثا والذاهب ثلثيه فيكون المعيار ما وقع بلوغه هذا القدر بلوغه هذا الوزن او ما في حكمه
كما لو غلظ قدر قصعة وضعف اذا علم ان النسبة بين ذلك القدر الرقيق والغليظ او بين ذلك القدر في البعض
والظاهر عدم كونها على حجم واحد كنسبة الواحد الى نصف الاثنين او بلوغه قدر قصعتين فانا علم

الا النسبة بينها نسبة الواحد الى الاثنين وهكذا والحجة ان كون القوم الطاهرة اربعة يتبع
فاستتبع النسبة مقام معرفة الوزن هو المقام هنا على المعروف فتلخص بهذا التحقيق ان تحقق
اليقين بذهاب ثلثي الحصرم المقارن في على تحقق فناء الثلثين يجب الوزن وقبل ان يتحقق
ذلك يمكن الشك فيما فيه لقاء واحتمال الذهاب وعدم الذهاب باعتبار الصورة
والحقيقة فلا ترتفع اليقينية الحاصلة باصابة النار والمحو الحاصل اليقينية الموقوفة
على تحقق الذهاب على الوجه المذكور وفي اغلب الروايات اشارات لطيفة الى هذا التحقيق
مثل استعمال الغط الباقي في مقابلة الذاهب فانه مشعر بان المراد بالذهاب هنا هو الفناء
والا نقض له ما يشمل الدخول والاندماج في قوام سائر الاجزاء فان الذهاب بهذا المعنى
لا ينافي البقاء في الجملة ولعل ذكر بقاء الثلث بعد ذكر ذهاب الثلثين في اكثر الروايات مع انه
يجب الظاهر مستغنى عنه لدفع هذا التوهم فان قلت بعد ذهاب الثلثين يحصل الاحتراز عما
بقي الثلث فما قولك في الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الوزن الذي هو الفضل
المشترك بين نهاية زمان الطبخة وبداية زمان الطبخة فافهم ومثل استعمال الغط الباقية
فيما مر ورد عن ابي جعفر في الكافي والتهذيب انه قال اذا ازاد الماء على الثلث الباقية
فهو حرام فانه اسوء كانت هنا غير الموصوفة بحيث لا يكون مما اعتاد الناس مغفرة بان
درهما صحيحا في الوزن بلا شائبة احتمال الكيل فيها تقدر على ما تعارف هنا من الوزن
لا الكيل ومثل استعمال الغط الدائر فيما مر من رواية ابن سنان بقوله عليه السلام حتى يذهب
منه ثلثه ودانق ونصف فان الدانق في اصل وضعه عبارة عن سدس المدرهم الذي يجري
فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود به هنا المعنى معناه الحقيقي كما فهمه الشيخ زره حيث
عبر عنه في النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثه دانق ونصف ثم انه
قد ظهر بهذه الاشارات على الجواب عما يتوهم من ان كون الزلال ايضا فيما مر من
حديث عقبة بن خالد بناء على المعنى الاخير للجواب استعماله بمعنى الوزن المعروف فيه بمعنى

الكيل

الكيل كما في بعض الروايات سبب ما فصلناه في المقدمة الثانية لما اخذ هناك بمعنى الكيل لكان
ذهاب عشرين بقناء عشرة منه غير كاف في الغلبة على ما عرفت فيتضح الجواب بالكفاية واما بناء
على المعنى الثاني فلاستعمال بمعنى الكيل مناسبا بالنظر الى هذا الوجه لعدم الكفاية فان قلت
ما روى عما السابا طي في باب صفة الشراب الحلال المتخذ من الزبيب عن قوله عليه السلام ثم تكيله
كله فتنظر كم الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الوعاء الذي تريد ان تطبخه فيه وتدع الثلثين وتجعل
قدر قصبة او عودا فتخطها على قدر منتهى الماء الى اخر الحديث صريح في ان المعتبر الثلث
والثلثين الكيل وقد اوردت قلنا كذا منا فيما يحصل الغلبة في العصير فلا يدل على الكيفية
المتخذ دعاء من الزبيب شراء الطعام واذهاب الفقر والبراح من البطن كما يدل عليه
رواية اسحاق بن الفضل في هذا الباب على ما بعد فاذا يجب في الثاني ذهاب الثلثين بحيث الوزن
حتى يحصل بالمقصود الشرعي ويكفي في الثاني ذهابهما بحيث الكيل فيحصل به القطع الملقى
فان قلت هذه الرواية مع ما رصدته بقوله وصف ابن عبد الله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ
حتى يصير حلوا قلنا معناه بقرينة رواية الشحري وغيرها في هذا الباب حتى يصير بينا
حلوا اي كما يكون مثل الدبس المكرر في النضج دون الحرمة وكان الظهور هنا المعنى فيه
لم يتمسك به القائل باستواء ماء الزبيب وعصير العنب في حرمة ذهابهما بثلثيهما الحاصل
الغلبة كما تمسك بمفهوم رواية علي بن جعفر على ما سبق فافهم هذا اخر ما اردنا ايراده في
هذا البحث وعلى الله التوكل من البداية الى النهاية **الخاتمة الثامنة** تدور هذه المقالة
في اشكال الثاني عشر من المقالة السادسة على الاكثر في اربعة خطوط متناسبة تركب الخط
الاول في الشرح كما حاذا الباقيين في الاخر وفي الثامن عشر من السابعة على ان الاكثر ابنية
اعدادا متناسبة تركب من سطح الاول في الرابع كسطح الثاني في الثالث وهذه القضية اولية
باعتبار فهم قضية لزومها شهرية من الثامنة عشرة من المقالة السابعة وقد تم بحمد الله تعالى ما صارت
ما ينبغي بكيل في الحسابيات وما يشبهها فانه بها تبين القضيتين فكل اربعة اعداد بعد الاول

بتناسبها بديهة او برهانا انه اذا ضرب احد الوسطين في الآخر وقسم الحاصل على
احد الطرفين كان خارج القسمة مساويا للطرف الآخر واذا ضرب احد الطرفين في
الآخر وقسم الحاصل على احد الوسطين كان الخارج مساويا للوسط الآخر فاي
ما كان من تلك المجهول يمكننا استعلامه بهذا التدبير واما القضية الاولى ففي جهة علم
جريان الضرب والقسمة في الخطوط وتتبع بها هذا النوع من الاشعاع الى بعد
اعتباري وفي اثبات تلك الخطوط بفرض انعدامها الى الخطوط منتهية هي غفلة
الوحدات فرجع حكم الحكم القضية الثانية ومن هذا القبيل ايضا ان يعلم البعدين
المشهورين استعلاما ارتفاع المرتفع التي يمكننا الوصول الى اسقاط جرمها وهي فارض
مستويتا احدهما ان ينصب شاخص الطول هذا القامة واقصر من المرتفع فيصير راس
المرتفع من مكان شعاع البصر من راس الشاخص اليه فبعد ذلك اذا ضرب قدر ما
بين الموقف الاول المرتفع في فضل الشاخص على القامة وقسم الحاصل على ما بين
الموقف الشاخص وبين قدر القامة على الخارج يكون المخرج هو قدر المرتفع و
ذلك لان نسبة ما بين الموقف الشاخص الى ما بين الشاخص والمرتفع كنسبة فضل
الشاخص على القامة الى ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من هذا دستور انه صول
على نتائج الطرق الضارع مثلين حاصلين هيهنا مما ذكرنا مع فرض خط مواز
للافق بين البصر والمرتفع فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب البعد الوسطين المعلوم
في الآخر على الطرف المعلوم هو قدر الطرف المجهول هنا اي فضل المرتفع على القامة
بعد انضمام قدر القامة اليه فيحصل لنا ارتفاع المرتفع وهو المط وثانيهما ان يوضع
مرآة على الارض بحيث يرى راس المرتفع فيما خذ اذا ضرب ما بينها وبين ما صل
المرتفع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بينها وبين الموقف يكون الخارج هو قدر
المرتفع وذلك لان نسبة القامة الى ما بين المرآة والموقف نسبة المرتفع الى ما

بين المرآة والمحصل مثلين متناسبين فالنظائر كما مر فيكون الخارج من القسمة حاصل ضرب
احد الطرفين في الآخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط المجهول اعني ارتفاع المرتفع المط
ومن هذا القبيل ايضا ما نحن عليه طريقة معرفة اعماق الآبار وهو ان ينصب على البئر بابكرة
بمنزلة قطر البئر وبالقرب منه وليكن شيء شرقي من موضع معلوم من واسط بيت الابرة البئر بحيث
ينظر الى الشرقي على وجه يكون الخط الشعاعي مقابلا للعقل المذكور سواء كان النظر
اليمن بثبتي عضادة الاسطرلاب او بنبوة امعاشيا بهما فبعد ذلك اذا ضرب
ما بين الموضع المعلوم من العقل ونقطة التقاطع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك لان نسبة ما بين نقطة
التقاطع والقامة الى ما بين الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة القامة الى عمق البئر
بدلالة ما مر فالخارج من قسمة حاصل ضرب الوسطين على الطرف المعلوم هو المجهول المطلوب
وبالجملة لما لم يتعرض احد من اصحاب هذه الصناعة لاستخراج الاعداد المجهولة بالطريق
القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية فلعل بعض من يتعاطى هذه الصناعة يتفطن
او الوسط على المعلوم من احدهما ليخرج المجهول فالحاجة في استخراج المجهول على القضية
الثانية فهو فائدة عظيمة المنفعة جليلة الفايدة يتنبه عليها الذكي من ضيق كثير من
المشكلات في المعاملات وصايرنا يحتاج اليه الناس في اكثر المعاش بل المعاش
ايضا عند اقامة في المسايل الشرعية ولما كان استخراج المجهولة بهذه القاعدة
مبنيا على التشابه بين النسبتين لم يمكن ان يستخرج بها ما يجري في ذلك مجرى الخطة
جذر اوعدد معين فلو قيل اعدد اذا زيد عليه او نقص عنه جذره صار اذا اوعدد
عدد اذا زيد او نقص عنه العدد الفلاني صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه
القاعدة لان نسبة الجذر الى مجذوره او احاد نسبة كل عدد معين الى
الاعداد فلا تشابه بين بعضها على بعض كما هو الملائم هيهنا بل الطريق في استخراج ذلك

قاعدة الجبر والمقابلة والخطا اوما يشبهها كالتحليل على ما يجيء شرح كل في محله
انشاء الله تعالى فليعلم هنا انه اذا وجدنا من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالوضع نسبة
احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الآخر وهذه المعلومات قد تكون
ثلثتها مصرحا بها في المسئلة وقد تكون اثنان منها مصرحا بها فيحتاج الى تحصيل
الثالث ايضا بنوع تفهم وقد يكون احدهما مصرحا به فيحتاج الى تحصيل الباقيين
كذلك وربما تعذر علم التصريح بشيء منها فيحتاج الى تحصيل المجهول بالتأمل والعلم
القريحة اما القسم الاول فمثل ان يقال ثلثة امناء من الخطة تجر دراهم فبعته امناؤنا
بكم وكم فيها بسبعة دراهم والمسئول عنه في الاول ثمن سبعة امناء والمعلومات المصرح بها
الثمن هو السبعة والسعر المعروف هو الخمسة والثلثة وظاهر ان نسبة السعر الذي
اي الثلثة الى الذي نسبة الثمن الذي اي السبعة الى المجهول وايضا بطريق اولى نسبة
السعر الذي الثمن الذي الثلثة الى السبعة كنسبة السعر الذي الثمن الذي المجهول والحاصل
فيضرب احد الوسطين المعلومين في الآخر ويقسم الحاصل على الطرف المعلوم يخرج احد عشر
ثلثان وهو المطلوب والمسئول عنه في الثاني ثمن سبعة دراهم والمعلومات الثمن والسعر الذي
فنسبة الثلثة الذي السعر الذي الى السبعة ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة
فيضرب احد الطرفين المعلومين في الآخر ويقسم الحاصل على الوسط المعلوم يخرج اربعة وخمسة
هو المطلوب والمسئول عنه في الثاني ثمن سبعة دراهم فكم اجرته في خمسة وعشرين يوما
كم من المدة يبقى خمسة وعشرين درهما فالمسئول عنه في الاول هو اجرة متاخرة وعشرين
والمعلومات هي اجرة تمام الشهر اي اثنا عشر كلتا المدتين اي الشهر والخمسة والعشرون وكل
ان نسبة الاجرة المعلومة الى ملتقاها كنسبة الاجرة المجهولة الى ملتقاها فالخارج من ضرب
الطرفين اي الاثني عشر والخمسة والعشرين على الوسط المعلوم اي الثلثين يكون عشرة وهو
هو المطلوب والمسئول عنه في الثاني وهو مدة استحقاق خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثني عشر

الى الثلثين

الى الثلثين نسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من ضرب الوسطين على الطرف المعلوم يكون
اثنين وستين وسدسا وهو المطلوب والمسئول عنه في الثاني خراج اربعة جربان من ارض كذا اخمسة اقفزة
من الغلة فكم خراج تسعة جربان منها اوفكم جربا منها تسعة اقفزة من الخراج فعلى الاول
تقسيم سطح الخمسة على الخمسة والتسعة على اربعة والجواب احد عشر وربع وعلى الثاني سطح الاربعة
في التسعة على الخمسة فالجواب بعينه وخص الضابط في استخراج الجواب عن امثال تلك
المسائل ان يضرب احد المعلومين المتجانسين في غير جنسه فيقسم الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه
ان تلك الاخرى بعينها نسبة سعر مثل الى سعر كنسبة سعر اخر يقال له الثمن الى سعر اخر يقابله
الثمن فما اوجبته نسبة سعر كنسبة سعر الى سعر اخر وعلى اي تقدير وان كان احد الكرين
سعر اجب ان يكون الطرف الاخر سعرا ايضا لعكس ذلك الوسطين فالمضروب والمضروب فيه
يكونان دائما غير متجانسين والقسمة تقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة ليخرج
الرابع المجانس للاخر وقس عليه الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض وهذا الضابط
هو الصواب كما قالوا في هذا المقام مرارا لطريق هو ان يضرب الجزء السؤال في غير
جنسه ويقسم الحاصل على جنس فاذا الرابع الذي هو الاخر تبا يكون مجهولا وعلى تعليل كونه
معلوما يجوز ان يقع المجهول في قول السؤال كما اذا قيل كم سرحة امناء اذا كان
سعر اربعة ستة فلو يقع الضرب في الاخر بما هو المقسوم عليه فلو يقع في اصله
حال الاخر في كل سهم على حاله المعلوما ايضا فتامل واما القسم الثاني وهو ان يكون
اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى تحصيل الثالث ايضا فمثل ان قال اشتري بسبعة
دنانير وابيع بعشرة ربح ثمانية عشر فكم راس المال الاول راس الثانية عشر فكم الربح ففهم من
السؤال ان قد الربح في كل سبعة ثلثة والحاصل يصرح به فيترتب العمل بان نسبة السبعة
الى الثلثة كنسبة راس المال الى الثمانية عشر اما نسبة السبعة الى راس المال كنسبة ثلثة
الى الثمانية عشر فضرب احد الوسطين في الاخرى اي السبعة في الثمانية عشر يقسم على

ذكر مثلة قسم الوسط وهو ان يكون الغير المعلوم مما اذا ضرب في احد الطرفين يحصل الجواب بعينه اثنان

ذكر مثلة قسم الوسط وهو ان يكون الغير المعلوم مما اذا ضرب في احد الطرفين يحصل الجواب بعينه ثلثة

تنبيه ما صدر كثيرة الاشارة فيما يطلب فيه ثمن

ذكر مثلة قسم الطرف وهو ان يكون الغير المعلوم مما اذا ضرب في احد الطرفين يحصل الجواب بعينه اثنين

الثلثة يخرج اثنان واربعون وهو الغلط ونسبة ثلثة الى ثلثة نسبة الواحد الى الواحد فنسبة
الربع الى ثمانية عشر ونسبة الثلثة الى الربع كنسبة السبعة الى اثنين وعشرين فيكون الخارج
من قسمة حاصل ضرب الطرفين في الوسط على المعلوم اربعة وعشرين على سبعة
وهو سبعة دنانير جاء فعلى هذا اذا قيل اشترى بعشرة بيض ثمانية فخرج اربعة
عشر فكم راس الماء او راس الماء اربعة عشر فكم الخارج فالجواب على هذا القول سبعون وهو اثنان
واربعون على الضابط ههنا اذا كان قد الربع والمقدار معلوما بقي هنا
العلم في سعر الشرى وتقسم الحاصل على الفضل بين السعرين واذا كان المعلوم قدر راس
المال لا نقض هذا في الفضل وتقسم الحاصل على السعر فاحفظ **واما القسم الثالث**
وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل الباقين مثل ان قال
اذا زيد على خمسة صاع سبعة او اذا نقص عنه صار ثمانية فالمعلوم صريحا هو
السبعة في الاول والثمانية في الثاني غير محتاج الى العدد ذي خرج فيه الاول
ذو ربع كما في الثاني فيعمل بما على الحق السؤال بسهولة فيحصل عددان نسبة الاول منهما الى
الثاني كنسبة المجهول الى المعلوم المصرح به فيرجع الاول الى ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة
المجهول الى السبعة وبالبدل نسبة الخمسة الى المجهول كنسبة الستة الى السبعة فيقسم حاصل
ضرب الخمسة السبعة على الستة فيخرج خمسة اسداس وهو الغلط ويرجع الثاني الى ان
نسبة الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او اربعة المجهول كالثلثة الى الثمانية
فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على الثلثة عشرة وثلثان وهو الغلط ومن هذا القبيل
المسئلة المشهورة سمكة ثمنها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة اشبار
فكم اشبارها فان المعلوم فيها الاول والثلثة يحتاج الى تحصيل المخرج المشترك للكسرين
واستقامها من ثنتي عشرة ونسبة الاربعة كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم الستة
والثلثين على الاثني عشر يخرج ثلثة وهو الغلط ومن هذا القبيل ايضا اذا قيل الناطفي

متاوي

متاوي ودنانيرها بعضها الى بعض والفضل منها بخمسة دراهم فما مجموعها
عشرون فكم وزن كل منها فانه يفهم ان مجموع ثمن واحد من هذا ومن واحد
من ذلك ستة دراهم فنسبة الواحد الى الستة كنسبة المجهول الى العشرين والخارج
من قسمة العشرين على الستة ثلثة وثلث فهو الغلط وايضا اذا قيل خادم مرسوم في
شهر خمسة وعشرون درهما وعشرة امنان من الحنطة فاستحق في اسبوع سبعة امنان
فكم سوى الحنطة بالدراهم نفهم في استحقاقه اسبوع سبعة انه يستحق عشرة ايام
عشرة ان جميع الحنطة فيبقى عشرون يوما باذاء خمسة عشر درهما فنسبة عشرين اليه
كنسبة عشرة الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم ما ثتان وخمسون على العشرين يجمع اثنا عشر وثلث
هو سعر المجموع فيكون من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل الثالث كيات من الدنا
فاقلها نصف الثانية وفي الثانية ثلث الثالثة اخذنا ربع الاول وخمس الثاني
وسدس الثالث فعمل اثنا عشر وتسعون دينارا فينبغي ان يحصل عدد ذو ربع
يكون نصفه ذا خمس ثلثة امثاله نصفه ذا سدس كالعشرين فان نصفه اربعون
فلذا خمس ثلثة امثاله نصفه مائة وستون كالعشرين فله سدس فاخذ من هذه الثلثة
على ما وفي فاجتمع ثلثة وثلثون فنسبة العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة الاول
الى الستة وتعين مفعول احد الطرفين في الآخر وقسم الحاصل على الوسط
يخرج ستون فهو العدد الاول فالثانية مائة وعشرون والثالثة ثلثمائة و
ستون ومجموع ربع الاول خمس الثاني وسدس الثالث ستة وتسعون **واما**
القسم الرابع وهو ان يكون شيء منها مصححا به فيحتاج الى تحصيل الباقي قبل
ان يقال حط وشيء مجموعهما عشرة امنان بدلنا الحنطة بالدراهم سدس من ربع
من نصف المجموع اثنا عشر فاذا قد من الحنطة بدلها فانما كان بدلا من الحنطة
بعد النسبة يزيد على وزن المجموع نصفا يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة

نين

المجهول الى

ذكر مسئلة القسم الرابع وهو ان يكون
مجموع الاثنين غير مصرح به

ذكر مسئلة القسم الثالث وهو ان يكون
المصرح به من الاثنين بعد ثلثة

الجزء الى الاثنين الزايدين هنا وضافهما بالضرب والقسمة انتقل المبدل بامثلة
من الخطة اربعة امثلة ومن هذا القبيل المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضى من الليل
فقال ثلثا ما مضى وثلث ما بقى فكم مضى وكم بقى فانه يفهم ان الماضى ثلثة اجزاء
تما كان الباقى منه اربعة اجزاء فنسبته هذه الثلثة الى المجموع السبعة كنسبة ثلثة اعاشر
الجزء الى اثنى عشر فقسم الطرفين على السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقى
ستة اسباع الفرد تمة خمسة وسبع الماضى سبعة اسباع تما كان الماضى ثلثة
فنسبة الاربعة الى السبعة كنسبة ثلثة اعاشر الاثنى عشر الخارج بعد الضرب والقسمة
ستة اسباع وعلى هذا استخرج كل منها باربعة مناسبة على حدة وتتفاوت احيانا
حل بعض المسايل الى استعمال الاربعين فاذا دكا اذا قيل عشر دجاجات بدينار وخمسة
عشر عصافير بدينار نريد ان نشترى بدينار واحد منها على السوية فكم نأخذ من كل منها
من هذا الدينار فنفهم منه ان المخرج خمسة عشر وذات الدينار اذا قسم كل جزء منه
جزء يكون ثمن الواحد من ذلك المتساوين فنأخذ عشرة منها وثمن الغالى خمسة عشر
على اكمل الثمنين نسبة العشرة الى خمسة عشر كنسبة ثمن العقار من اجزاء الدينا
المخرج دينار واحد نسبة خمسة عشر الى خمسة عشر كنسبة ثمن الدجاجات من اجزاء
المخرج فيشتمل الاقل العشرة الموافقة للمخرج الكلى خمسة عشر بخمسين وفى
الثانية خمسة عشر الباقية ثلثة اخماس تضاعف باستعمال الاربعين قلت كل
اثنين من اجزاء الدينار وبعونة قدر ما يشترى كل واحد منهما وهو ستة فقد ظهر انه
اذا ضم الى الدجاجات والعصافير ثالث كالبط يحتاج حلها الى استعمال ثلثة من الاربعة
المناسبة وهكذا الى قدر ما يحتاج ومن هذا الباب المسئلة المشهورة ثلثة اقداح
مملوة احدها باربعة ارطال العسل والثانى مخلوط والثالث منه بنصفه وصب فى اناء
ومزج بكمجين ثم ملئت ثلثة اقداح منه فكم فى كل من كل فان الطريق فى حلها ان تجمع

تلك الارطال تكون تسعة فى القدح الاول من العسل وهو المجهول الاول ربعه
من الارطال وهو اثنان وربعه كنسبة قدر مال المجموع العسل وهو اربعة ايضا الى المجموع
الارطال وهو اثنا عشر كنسبة قدر مال المجموع العسل الثمانية عشر ايضا فيه
من المال الاربعة المذكورة كنسبة قدر مال المجموع المال وهو الستة الى الثمانية عشر ايضا
نسبة واحد من الماء الى اربعة كنسبة التسعة الى الثمانية عشر فظهر بضرب احد الوسطين
فى الاخر وقسمة الحاصل على الطرف المعلوم او المنسبة اليه فكل من هذه الثلثة ان ما
فى القدح الاول من العسل ثمانية اتساع ومن الخل رطل وتسع ومن الماء رطلان
والكل اربعة وهذا الطريق يتعين ما فى القدحين الاخرين من كل منهما فتحل المسئلة
باستعمال القاعدة الاربعة المناسبة مع مرات وههنا دقيقة وهى ان المراد بالمال
ههنا يجب ان يكون كيلا ووزنا فانه على ذلك يستقيم الجواب لتعدد ابعاد الاجسام
الاجسام المتماثلة فى الحجم كما مر فى البحث السابع فيتحمل تارة وزنا وتارة كيلا
فى كل من ازاء قداح المذكورة مع ان صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون
المراد بالرطل الوزن المعروف فيه لما تيسر الجواب عن هذه المسئلة بمحض استعمال
القاعدة الاربعة المناسبة بل يحتاج ايضا الى معونة قدر التفاوت بين الوزن
بين اجسام الثلثة المذكورة فى الحجم المذكور واعتباره هذا القدر فى كل منها
بعد تخيل الحجم القاعدة المذكورة تتبين اذا وقع فى خدمة الحساب وغيرها
مرتبا بالجواب على الوزن مبنى على الغفلة عن هذه الدقيقة وتبين ايضا ان الجواب
عن بعض المسايل الممكنة الاستخراج بهذه القاعدة ربما يحتاج الى قاعدة اوسئلة
اخرى ايضا واستعمالها معها فيه ومن هذا النوع امثال ما روى فى الكافى عن ابى
شعيب المحاملى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قبل ان يحفر بئرا عشر
قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال يتمم عشرة على خمسة وخمسين جزء فاضا

بيان انه ربما يحتاج الى استعمال اربعين
او اكثر

بيان ونسبة بعض منها كثرين بعض
ع كتب الحساب فيهم الشيخ البهائى
خلاصته

بيان انه ربما يحتاج الى بعض المسايل
الى استعمال اربعة او اكثر

واحد فهو المقامة الاولى واثنان الثانية والثلثة الثالث وعلى هذا المثال
عشرة الحد بشفاة استخراج قدر الاجرة في المثال المفروضة في امثال ذلك
يعرف بعد استعمال الاربعة المناسبة لكنه يحتاج ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم
الشرعي من زيادة اجرة المقامة الثانية على الاولى والثالثة على الثانية
وهكذا بان يأخذ من نسبة ما يحصل من ضرب الاعداد من الواحد الى العشرة كما في المثال
المسؤل عنه واقل واكثر على حسب ما يفرض في غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد
التي يخرج بها حاصل ضرب الاعداد على النظم الطبيعي في جميع الصور المفروضة
كما سيجيء ذكرها في ذيل ترجمة الاوزنما ليقي للعلم بعدم قصر الحكم الشرعي في الجواب
على هذه الاعداد الخصوصة المذكورة في السؤال بل تلك الخصوصيات فيه على سبيل
التمثيل كما هو المتعارف في امثال ذلك فاذا قيل شخص ان يحفر اربع قامات رخوة
دنانير فحفر قامتين فما الطريق ان يجب من الواحد الى الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع
الواحد والاثنان فيصير ثلثة فاذن نسبة الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة
المجهولة الى خمسة دنانير يعرف انه يستحق لحفر تمام القامتين دينارا ونصف
دينار واذا قيل ان يحفر عشرين فحفر خمسا فلكن حاصل جمع الواحد الى
الخمسة عشرة مائة وعشرين وحاصل جمعها الى الخمسة عشر والخارج من قسمة حاصل
ضرب احد الطرفين في الآخر وهو ثلثمائة على الوسط المعلوم وهو مائة وعشرون
اثنان ونصف يعرف انه يستحق بحذو المثل المذكور من جملة الخمسة عشر دينارا دينار ونصف
دينار من جملة العشرين المذكورة ثم لا يخفى ان هنا دقيقة لم اطلع على استفاظ بها
محلة لاجل المقامة والقامات ايضا في الحديث المذكور على التمثيل كما حاز عليه وهو
انه المتبادر المطابق للظاهر حتى انه اذا فرض بدل المقامة قصيرا وذراعا او
ما شاكلهما من المقاييس كان الحكم فيه مثل ما فصلناه في المقامة وشكل الحكم المذكور

بسبب ما ذكر في اجرة قدر معين بجاجة في تقديره بالة مول المذكورة بينه
انه اذا فرض قدر القصبة سواء والقامتين وقدر القامة مساويا الثلث الذراع
ثم فرضنا ان يتبرع حفر قدر معين مساو لكل من قصبتين والربع قامات واثنتي
عشرة ذراع باجرة معلومة فحفر نصفه فهو يعرف ان يسأل عن المقدار المذكور بالقصبة لكنه
حافر قصبتين وقامتين فكان مستحقا الثلث الحجة ولو قيل القامة لكنه حافر
قامتين من اربع قامات فكان مستحقا الثلثة اعشارها وهو اقل من الثلث ولو قيس
بالذراع لكنه حافر اثنتين واربع من اثنتي عشرة ذراعا فكان مستحقا اثنين وعشرين
جزء من ثمانية وسبعين جزء من الحجة وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار
ايضا وعلى هذا القياس فبالجملة يلزم المزايدة والمناقصة في اجرة حفر قدر معين مضبوط
بالقصبة او الذراع المقياس ونقصا وهذا كما ترى ولا يخفى هذا الذي بما هو ظاهر
التكلف كما لا يلزم وجوب رعاية مقتضى خصوص المقامة المذكورة في الحديث وارجاع
غيرها اليها في المناداة وجوب رعاية مقتضى ما يلفظ به في عقد الاجارة من المقاييس
ان كان مخالفا لمقتضى هذه المقامة في نفس الامر على التعاقب مقياسا مخصوصا
ايضا في الحكم وبهذا الذي ذكرناه في المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقال احفر عشرين قامة
بعشرة دراهم فحفر قامتين ينبغي ان يكون موافقا للمقتضى المشار اليه في قدر الاجرة
المستحقة لها لتوافق النسبتين مع انه كان مستحقا في المقامة المذكورة لجزء من خمسة
وخمسين جزء من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق في الصورة المفروضة بالمناداة المذكورة
لثلثة اجزاء من ثمانين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة وكان هذا القدر اقل
من المقدار المتوقع والعلم عند الله واهله وبعد التختم الوشاح المتعلقة بالاربعة المناسبة
ونتلو الكلام في الاوزنما ليقي انشاء الله تعالى الاوزنما ليقي هو
لفظ يوناني عبارة عن خواص الاعداد وعن العلم بها وعن المسائل التي يبحث فيها

نسخة الاوزنما ليقي للشيخ بهاء الدين العاملي رحمه الله

تفصيل ترتيب الاوزنما ليقي للشيخ بهاء الدين العاملي رحمه الله

عنها فموضوع العدد كالمخارج والفرقات المطلوب الأصلي في الكتاب استخراج مجموعه
عن معلوماته وفي استعلام المخرجات العامة كلها مطلقا او بعض اقسامه اثنا عشرية
او ثمانية وهكذا او بعض احاده فتلك المخرجات على ثمانية انواع النوع الأول
وهو ما يرتفع ارتفاعا عاما مطلقا من جملته كون كل عدد نصف مجموع حاشيته وقد
عرفت العلة به تعريف الشيء بعض خواصه الثابتة فانه يلزم الجمع حتى الواحد على القول
بكونه من جملة الأعداد بناء على ان المراد مجموع الحاشيتين ما يوجد فيهما فلا يأتي الخلو فيهما
عدد كالواحد فانه ح نصف فوقه وهذا كما اذا قيل مجموع ما في هذه الصناديق
الفلانة ثمانية فانه لا يستلزم عدم خلو شيء منها بل لعل كل واحد مما ذكر داخل في
صندوق واحد كذا حققا ولعل هذا الترجيح لدخول الواحد فيه احوط مما قيل ان الحاشية
اعم من الصحيح والكسر فالواحد ايضا نصف مجموع حاشيته التحتانية النصف والفوقانية
واحد ونصف فالحاشية التحتانية لكل عدد تتقوم منه بمقدار زيادة الفوقانية
عليه ثم توفاته تحقيقا بكلمة حتى الوجيزة اذ قال لكل عدد نظائر طبيعيا او
انه هو المثال وشأن ذلك ان يكون ما يكون ان يقترضها بجعل جديد يحضر اذا كان
مبنيا على اعتبار سديد فات تعيين كم مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف
الذي ذكره ترجيح له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من غير مرجح
لعدم امكان الكسر كثيرا او قليلا قدرا او اكثر قدرا من الجبر ومع ذلك يرجع حاصل التعريف
على هذا التقدير الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه ضعف ما لم يجبر ما
نقص من احد الطرفين بزيادة على الطرف الآخر وهذا كما توهمه صاحب له
اعني الثاني ان توهم سلامة المكسور فيما تحت الصحاح مبنيا على عدم نقصه عن
الصحيح الكسر هو حقه فات التحقيق ان ليس المراد صحاحا كان او كسورا الا سلامة
واحدة مستظلة انطاقا طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له فانقسامها الى الصحاح

والكسور

والكسور انما هو باعتبار الوحدة والإضافة فان كلا من احاد السلسلة
الواحد مطلقا فصحيح واذا اخذ مضافا الى ما يفرض واحدا فهو كسر فالنصف مثلا ليس
خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض اثنين واحدا وعن
عند فرض اربعة واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتوهم ان يكون
للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شيء منها البتة لما مر تارة واشارة اليه اخرى
امكان كسر واقل من صحيح الكسور واكثر منه ومع عدم امكان تمايز الاثنين منها بالحمل
شيء بينهما لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فقد تتخصص بما ذكرنا ان كل
عدد اما له حاشيتان هو نصف كليهما واما له حاشية فوقانية فقط هو نصفها
فالحاشيتان هما معا ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة
في تلك الضعفية وهذا الحكم مقتصر على الحاشيتين المتصلتين والفوقانية المتصلة
بل حق في كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة وفي الفوقانية المقابل
لأول احد تعدلان التحتانية فالثالثة بعد اربعة محفوفة اولاه بالثلثة والخمسة المتصلتين بها
وهما معا ضعفها ثم بالاثنين والستة المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد و
السبعة وهما ايضا كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون مربع كل
عدد ناقصا عن مجموع مربعي حاشيته المتقابلين اذا كانا متصلتين به باثنين واذا
كانا متقابلين في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة بثمانية عشر وفي الرابعة
باثنين وثلثين وفي الخامسة بخمسين فان الستة مثلا يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين و
مجموع مربعي الخمسة والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية
ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلثة والسبعة تسعون بتفاوت ثمانية عشر و
هكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون في هذا التفاوت ثانية في الاولى بعدد
مضروب الاثنين في الواحد وفي الثانية بمثل ذلك المجموع مضروبا في العدد التالي

نسخة الشيخ بهاء الدين العاملي
نسخة الشيخ بهاء الدين العاملي
نسخة الشيخ بهاء الدين العاملي
نسخة الشيخ بهاء الدين العاملي
نسخة الشيخ بهاء الدين العاملي

ان عرفت ان الكسر لا يكون الا بالاضافة الى ما يفرض واحدا فالنصف مثلا
ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد عند فرض اثنين واحدا وعن
عند فرض اربعة واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتوهم ان يكون
للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين شيء منها البتة لما مر تارة واشارة اليه اخرى
امكان كسر واقل من صحيح الكسور واكثر منه ومع عدم امكان تمايز الاثنين منها بالحمل
شيء بينهما لجواز ان يفرض بين كل كسرين كسور غير متناهية فقد تتخصص بما ذكرنا ان كل
عدد اما له حاشيتان هو نصف كليهما واما له حاشية فوقانية فقط هو نصفها
فالحاشيتان هما معا ضعف ما بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة
في تلك الضعفية وهذا الحكم مقتصر على الحاشيتين المتصلتين والفوقانية المتصلة
بل حق في كل حاشيتين متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة وفي الفوقانية المقابل
لأول احد تعدلان التحتانية فالثالثة بعد اربعة محفوفة اولاه بالثلثة والخمسة المتصلتين بها
وهما معا ضعفها ثم بالاثنين والستة المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد و
السبعة وهما ايضا كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون مربع كل
عدد ناقصا عن مجموع مربعي حاشيته المتقابلين اذا كانا متصلتين به باثنين واذا
كانا متقابلين في المرتبة الثانية بثمانية وفي الثالثة بثمانية عشر وفي الرابعة
باثنين وثلثين وفي الخامسة بخمسين فان الستة مثلا يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين و
مجموع مربعي الخمسة والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي الاربعة والثمانية
ثمانون بتفاوت ثمانية ومجموع مربعي الثلثة والسبعة تسعون بتفاوت ثمانية عشر و
هكذا قال صاحب نفايس الفنون ان القانون في هذا التفاوت ثانية في الاولى بعدد
مضروب الاثنين في الواحد وفي الثانية بمثل ذلك المجموع مضروبا في العدد التالي

للواحد اى الثلثة وفى الثالثة بقدر مجموع مضروبه فى الوزن الثالث اى الخمسة
وعلى هذا القياس ثم قال وربما خرج فى الاولى بقدر مضروب الزوج الاقل فى اول
المربعات المتوالية اى الواحد وفى الثانية مضروبه فى ثانى تلك المربعات اى الاربعة فى
الثالثة مضروبه فى ثالث المربعات اى التسعة وعلى هذا القياس وليس هذا على اطلاق المقصود
فى اكثر الصور المفروضة لكل شئ من هذين القانونين وانما قلنا ذلك لانه يحتاج فيه
الى تتبع من الواحد الى العدد المراد تقريبه لاحد الحاشيتين فيجمع بعضها مع بعض
بعد ضرب بعضها فى بعض مع حفظ مراتب الافراد والعقد فيها فاذا بلغت الآلات
الى بعض العقود الصحيحة فاعمل الامر فيه على ما ذكرناه فى القانون الاول من
قانونى ذلك اذا كان التفاوت فى جميع المراتب اما ان يكون بقدر ضعف مربع التفاضل بين العدد
وكل من الحاشيتين فى المرتبة الاولى لكون التفاضل بينهما واحدا وضعف مربعه اثنين
يكون بقدر اثنين وفى الثانية كونه التفاضل اثنين وضعف مربعه ثمانية يكون بقدر
الثمانية وهكذا وفيما يلى التفاضل الى ما شاء لا يحتاج الى حساب زايد على تحصيل ضعف
مربعها فيستخرج المقصود فى كل مرتبة بادنى تامل ثم اعلم ان هذه الخاصية تستلزم
خاصية اخرى هى كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع مربعى حاشيتيه المتصلتين بها
ونصف مجموع مربعى فى المرتبة الثانية منها باربعة ومن نصف مجموع مربعى فى
الثالثة بتسعة وعلى هذا القياس فالقانون فى المرتبة الاولى واحد وفى الثانية اربعة
فى الثالثة تسعة وهكذا وهى كون مضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح
الحاشيتين المتصلتين مع مسطح نظيريهما من المصاعدتين باربعة فاذا
اخذت ثلثة ليكون مضعف مربعها خمسين ومسطح ما يليها اثنى عشر وصاعدتها ثمانين
واربعين ومجموعها اربعة وخمسين واذا السبعة يكون مضعف مربعها ثمانية وتسعين

ومجموع مسطحى ما يليها وصاعدتيهما مائة واثنين هذا اذا فرضنا الحاشيتين فى المقابلة
والمصاعدة فى اقل مراتب البعدين اثنين من العدد وان فرضنا فى ثانية المراتب الثمانية
يصير التفاوت اثنى عشر ان فرضنا فى الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين وفى الرابعة
والخامسة اربعين وفى السادسة ستين قال صاحب القانون فى هذين القانونين
انا اذا اردنا تقريب الصحيح الاول من الاول فى الواحد فى الواحد فالحاصل اربعة وفى الصورة الثانية
نجمع هذه الاربعة مع مضروبها فى ثانى الواحد اى اثنين فيصير اثنى عشر فى الثالثة نجمع
هذا الاثنى عشر مع مضروب الاربعة المذكورة فى ثالث الواحد اى الثلثة وهكذا وفى
نقل القانون بعد الصحيح الاول من الصور ان يضرب الاربعة التى هى قدر التفاوت
فيما فى مجموع الواحد وما يليه الى العدد هو قدر التفاضل بين العدد واقرب الحاشيتين
فى الصورة الاخيرة من الصور المفروضة حيث يكون قدر التفاضل بين العدد واقرب حاشيتيه
فيما خمسة يضرب الاربعة فى مجموع الواحد الى الخمسة اثنى عشر فيصير ستين وعلى هذا
القياس فقس فى القانونين واختر احسنهما ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا
من مجموع مسطح الحاشيتين الناقلتين الاولى فى الثالث مع مسطح نظيريهما من المصاعدة
بستة وعن مجموع مسطحى الحاشيتين من الناقلة والمصاعدة فى الرابعة منها بثمانية وعن
مجموع مسطحيهما فى الخامسة بعشرة فاذا ضعف مربع الستة اثنان وسبعون هو ما نقص عن
مجموع مسطحى الخمسة فى الثالثة والسبعة فى التسعة اى ثمانية وسبعين بستة عن مسطحى
الخمسة فى الاثنين والسبعة فى الثمانية اى ثمانية وثمانين بثمانية عن مسطحى الخمسة فى الواحد والسبعة
فى الاحد عشر اى اثنين وثمانين بعشرة والضابط فى التفاوت ههنا انا نبدء ضعف
التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا عن
مجموع مسطحى الثانية من الناقلة فيما يحاذيهما مع مسطح نظيريهما من المصاعدة بستة عشر عن
مجموع مسطحى الثانية من الخامسة بعشرين ومن مجموع مسطحيهما فى السادسة باربعة

منع قانون ذكره صاحب القانون فى تقريب الصحيح
منع مسطح الحاشيتين فى المراتب
منع قانون اخر لمعرفة التفاضل
الذى يحصل به المطلوب بسهولة
منع مجموع مسطحى الحاشيتين مع مسطح نظيريهما من المصاعدتين
منع قانون اخر لمعرفة التفاضل
منع مسطح نظيريهما من المصاعدتين

وعشرين فان ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية وتسعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الستة
في الثلثة والتسعة في الاحد عشر او مائة واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي الستة في الاثنين
والتسعة في اثنى عشر اى مائة وثمانية عشر بعشرين وعن مسطحي الستة في الواحد والتسعة
في الثلثة اى مائة واثنين وعشرين باربعة وعشرين والضابطة في التفاوت ههنا ان
يقدر مضروب الاربعة في قدر التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها ان مربع
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطحي الثالث والثالث في الخامس مع مسطح نظيريهما من
الصاعدة ثلثين ومن مجموع مسطحي الثالث والثاني في السادس ستة وثلثين وعن
مسطحيهما في السابعة اثنين واربعين فان ضعف مربع الثمانية ثلثمائة وثمانية
وعشرون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الستة في الثلثة والاحد عشر في الثلثة عشر اى مائة وثمانية
وخمسين ثلثين وعن مسطحي الستة والاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر اى مائة واربعة
وستين ستة وثلثين وعن مسطحي الستة والاثنين والاحد عشر في الاربعة عشر اى مائة
واربعة وستين ستة وثلثين وعن مسطحي الستة والواحد والاحد عشر في الثلثة عشر اى
مائة وسبعين باثنين واربعين والضابطة في التفاوت ههنا ايضا بقدر مضروب
الستة في قدر التفاضل بينه وبين البعيدة والقانون لذلك ما لهذه الضابطة
والسابقة عليها ان التفاوت في كل منهما بقدر مضروب نصف التفاضل بين العدد
والحاشية القريبة في فضل التفاضل بينه وبين البعيدة ومنها ان مربع كل عدد
مسطح حاشيتيه المتقابلتين مع مربع الفضل بين العدد واحد والحاشيتين فان
مربع الاربعة مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة الواحد ومسطح الاثنين
والستة مع الاربعة ومربع الواحد والسبعة مع التسعة ومنها ان مربع كل عدد
مساو لمجموع كل ما تحته الى الواحد مساويا ومعدودا وبيانه الموزي لحاصل
جمع مضعف كل ما تحته الى الواحد مساويا فان مربع الخمسة مثلا خمسة وعشرون وحاصل

جميع الاربعة والثلثة والاثنين والواحد تسعة هو خمسة وعشرون
ومنها ان كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب المجموع في نصف مربع العدد
او نصف المجموع في تمام مربعه كان الحاصل مساويا لمجموع مضروبه في نصفها وفي جميع
ما تحته الى الواحد فان الاربعة مثلا اذا زيد عليها واحد صارت خمسة وحاصل
ضربها في الثمانية اوضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون وهو مساو لمجموع مضروب
الاربعة في نصفها ثم في الثلثة ثم في الاثنين ثم في الواحد ومنها ان كل عدد
بحيث اذا ضرب في عدد اخر ثم قسم عليه يكون مضروب الحاصل في الخارج مساويا لمربعه
فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة كان الحاصل اثني عشر واذا قسمت عليها كان
الخارج ثلثة ارباع ومضروب ثلثة ارباع في اثني عشر تسعة وهو مساو لمربع
الثلثة ومنها ان كل عدد بحيث اذا قسم على عدد اخر ثم قسم الاخر عليه وضرب
مجموع الخارجين في مسطحهما كان الحاصل مساويا لمجموع مربعيهما فان العشرة مثلا
اذا قسمت على الخمسة خرج اثنان واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف وضرب اثنين و
نصف في مسطح العشرة والخمسة اوالاثنين مائة وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مربعيهما
ومنها ان كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين ومربع كل منهما وزيد على المجموع مسطح
القسمين فضعفا اثر كان الحاصل مساويا لمربعه نصا ستة عشر فاذا زيد على
مجموعهما مسطح الثلثة فضعفا اثر بعينه مسطح الاربعة فضعف الثلثة اوالاربعة
وعشرين صار المجموع تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها ان كل عدد
بحيث اذا قسم بجزئين كان مسطحهما ناقصا عن مربع نصف العدد بقدر مربع الفضل
بين النصف واحد القسمين فان مسطح الستة والاثنين من قسمي الثمانية اثنى عشر
وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها ان كل عدد بحيث اذا اسقط منه
كسرين ثم اضيف الباقي الى اصله الذي خرجا قل من خرج الكسر المفروض بواحد كالمربع

فضعف السبعة مثلا الى الثلثة والاربعة فرضا كل واحدة
منها نصف مربع الثلثة والاربعة ستة عشر

٢٥١

المجموع مساويا للعدد فاذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط عن المجموع كسره الذي مخرجه
اكثر من مخرج الكسر المزيد فان الباقي مساويا لما فان العشرة مثلا اذا اسقط
خمسها او اثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد عليها صارت عشرة وكذا
اذا زيد عليها اثنان واسقط سدسها اثنى عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا
اسقطت منه عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي تلك العدة مرة اخرى كان الذي يكون مخرجه اقل
من مخرج الاقل بعدد الاجزاء المسقطة او على اخر كان الحاصل والباقي مساويا
للعدد فاذا العشرة مثلا اذا اسقطت منه ثلثه اخاسه بقي ثمانية فاذا زيد على
الباقي ثلثه امثال نصفه الذي مخرجه اقل من مخرج الثلث ثلثة صار عشرين واذا زيدت
عليه ثلثه اخاسه حصل اثنان وثلثون فاذا اسقطت من الحاصل ثلثه اثمانه بقي
عشرون ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخرج
بعض احادهم مرة في الباقي في المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فاذا العشرة مثلا اذا اسقطت
منها ربعها خاسبقي ثلثة فاذا ضربت الثلثة في مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر
ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه عدة من اجزائه واسقطت من الواحد
ايضا تلك الاجزاء وزيدت عليه عدة من احاد الاجزاء وعلى الواحد ايضا مثلها قسم
الحاصل الاول على الثاني كان الخارج مساويا للعدد فان الاثني عشر مثلا اذا
اسقطت منه ثلثة ارباعه بقي ثلثة واذا اسقطت من الواحد ثلثة ارباعه بقي
ربع وخارج قسمة الثلثة على الربع اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر
على الواحد بعده حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد والربع
اثنا عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد آخر فوقه او تحته تصاد
بالنظم الطبيعي او منفصلا عنه بنا صاله قليلة او كثيرة كالمجموع مساويا لمخرج
حاشيتها المتقابلتين قريبتين او بعيدتين فان البعوة مثلا اذا اخذت مع اثنتا

كان

كان مجموعها مساويا للمجموع الستة والتسعة لمجموع الخمسة والعشرة وهكذا واذا اخذت مع
التسعة كان المجموع مساويا لمجموع الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت
مع العشرة ومع الخمسة كان المجموع على اثر مساويا للمجموع الستة والاحد عشر ولمجموع الخمسة
والاثني عشر وهكذا وعلى هذا الباقي لمجموع الاربعة والثمانية ولمجموع الثلثة والتسعة وهكذا
الحال الواحد والاحد عشر بعد الف مراتب فقد الحاصل الاخيرة في مجموع الصورتين تقل الفوقانية
تلك الملساة فاذا كانت الاثنى عشر في الصورة الاخيرة على امر في نظيره فتذكر ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اخذ مع عدد ما اعداد في صورة كون الكل منتظما على النظم الطبيعي كالحاصل
ضرب نصف عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا للحاصل من ضرب مجموع الواحد والعشرة
ومضروب نصف عدة الكل في مجموع طرفيه مساويا لحاصل ضرب الواحد الى
العشرة ومضروب نصف عدة الثلثة الى الستة اي الاثنين في مجموع طرفيها اي التسعة
مساويا لمجموع هذه الاثر بعة اي الثمانية عشر ومن هذه الخاصية اخذت القاعدة المشهورة
واستخرج بها اعداد المنتظمة على النظم الطبيعي فقيل القاعدة فيه ان يضرب مجموع
طرفيها في نصف عدتها ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد ما اكثر صورة كون
الكل متفاضلا بعدد معين كما اذا اسقط من عدته واحد وضرب الباقي في عدد التفاضل
وزيد على الحاصل الاول تلك الاعداد صار المجموع مساويا لاخرها فان الواحد والثلثة
الخمسة والبعة المتفاضلة باثنين اذا اسقط من عدتها واحد وضرب الباقي اي الثلثة
في قدر التفاضل اي اثنين وزيد على الحاصل الاول الذي هو اقل تلك الاعداد صار
المجموع سبعة وهي اخرها فان الاربعة والبعة والعشرة المتفاضلة ثلثة اذا اسقط
من عدتها واحد وضرب الباقي اي الثلثة في الثلثة وزيد على الحاصل الاربعة ما عشرة ثم ان
اول العدد الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب المجموع في عدتها فنصف الحاصل مساويا
حاصل جمع بعضها مع بعض وعبارة اخرى اذا ضرب المجموع في نصف عدتها فالحاصل

ما خالف قاعدة المشهور في الاعداد
بالنظم الطبيعي

يادى مع بعض المجموع فى المثال الاول اذا جمع الواحد والسبعة صار ثمانية وحاصل
ضربها فى الاربعة ثمانية وثلثون ونصفه عشرة كما حاصل ضربها فى الاثنين
المثال الثانى اذا جمع الاربعة والعشرة مع ربع اربعة عشر فى الثلثة حصل ثمانية
واربعون ونصف احد وعشرين كما حاصل ضربه فى الواحد ونصفه ومن هذا
يعلم ان القاعدة المختصة بالمشهور استخراج جمع الاعداد المنتظمة على النظم
الطبيعى كما مر شاملة لذلك استخراج جمع مثل هذه الاعداد المتفاضلة ايضا بقدر
منها وهو مما نتعلمنا ان كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين او اكثر بعده كان
الكل متصلا بعضها مع بعض على النظم الطبيعى او منفصلا بعضها عن بعض بمسافة
قليلة او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض بشرط تساوى القرائن والنظائر بهذه
فانه تصلح ان يكون مجموع الحاشيتين المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها
بقدر نصف عشره الذى يكون مخرجه موافقا لعددها فان مجموع الحاشيتين
للاربعة والخمسة اى العشرة بالنسبة الى مجموع هذه الاعداد الثلثة اى
الخمسة عشر بقدر ثلثيه ومجموع حاشيتى الثلثة والخمسة والسبعة اى اثنى
عشر بالنسبة الى مجموع هذه الاربعة اى اربعة واثنى عشر بقدر ربعيه ومجموع
حاشيتى الثلثة والاربعة مع الستة اى التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع
حاشيتى الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة مع الثلثة
عشر والاربعة عشر والخمسة عشر اى الثمانية عشر بالنسبة الى مجموع هذه التسعة
الاحد والثمانين بقدر تسعيه وعلى هذا القياس وقد تبين بهذه الخاصية ان
نصف مجموع حاشيتى المثال الاول من اعداد المكونة بمنزلة كرسيها من مجموع عدتها اذا ضرب
فى تلك العدة يكون الحاصل ما يأتى مجموع تلك الاعداد فقد تلخص بذلك
قاعدة لطيفة لاستخراج جمع الاعداد فى المتصلة والمنفصلة او المختلطات

المرجع فيها تظابل القرائن والنظائر حتى فيما بدؤه الواحد فانه وان لم يكن له
حاشية تحتانية لكنا نفرضها فى هذه الصورة مغنية عنها بناء على ما مر من
عند فقدان التحتانية ولما كان مجموع حاشيتى كل عدة من الاعداد فى جميع الصور
موافقا لمجموع طرفيها الحاصل بجمع قدر ناقص التحتانية من الطرف التحتانى بزيادة
مثله فى الفوقانية على الفوقانى كان ضرب نصف مجموع الطرفين ايضا فى عدة الاعداد
المذكورة بمجموعهما ضرب نصف مجموع الحاشيتين فى عدتها فيكون ضرب نصفه فيها قاعدة
اخرى لاستخراج جمع مثل تلك الاعداد ولما كان ضرب نصف عدد فى عدد اخر
ومضروب تمام الاول فى نصف الثانى متوافقين دائما يكون ايضا مضروب مجموع الحاشيتين
الطرفين فى نصف عدتها مساويا لحاصل جمعها فعلم بذلك ان قاعدة المختصة
باستخراج جمع الاعداد المنتظمة كما انها كانت ايضا جارية فى استخراج جمع المتفاضلة
على ما مر جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها وهو ايضا مما تعلمنا به كون كل عدد
بحيث اذا اخذ مع شيء نصف متلوه كان الحاصل مساويا لحاصل جمع الواحد المتلو
على النظم الطبيعى وكان كل من هذين الحاصلين مساويا لعدد التركيبات الثنائية
المحتملة له فى العدد فان كلا من ضرب الخمسة مثلا فى نصف الاربعة او بالعكس
مجموع الواحد المتلو الى اربعة عشر وتلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة للخمسة
تفصيلها الواحد مع الثانى ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثانى مع الثالث
ثم مع الرابع ثم مع الخامس ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع الخامس
وتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفة احديها ان استخراج جمع الاعداد على النظم
الطبيعى هو ان يجمع العدد الاخير مع مضروبه فى نصف متلوه او بالعكس ثانيتها ان
عدة التركيبات الثنائية المحتملة فى كل عدد هو الحاصل من ضرب العدد فى نصف متلوه او
بالعكس ثالثتها ان استخراج هذا المطلوب هو ان يجمع من الواحد الى متلو العدد ومنها

ستقف لها

استخراج قاعدة اخرى منها لجمع الاعداد المكونة بمثل النسبة المذكورة بين الاعداد المتصلة والمنفصلة والمختلطات

بيان خاصية غريبة تتعلق بها

بيان خاصية اخرى تتعلق بها

وهو ايضا من مواضع كون كل عدد بحيث اذا اضيف اليه ضعف ما فوقه ثم الى المجموع ثلثة
امثال ما فوقه وهكذا بزيادة واحد في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل مساويا لضعف
مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الطبقة الى اثنين قبل الوسطى ان كان العدد زوجا
ولضعف مجموع تلك المسطحات مع زيادة المربع الوسط عليها ان كان فردا وكان كل
من هذين مساويا لعدد التركيبات الثانية المحتملة في العدد الزايد على هذا العدد
باثنين فاذا اردنا اربعة امثال الواحد وكان كل ضعف مجموع مسطحها في الواحد وسطح الثلثة
في الاثنين تصير عشرين وهو عدد تركيبات الثلثية المحتملة في الستة واذا اردنا خمسة سواء
اضيف اليها ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة امثال الاثنين وجملته
امثال الواحد وضعف مجموع مسطحها في الواحد وسطح الاثنين واربعة واثنين ثم زد
على المجموع الثلثة تصير خمسة وثلثين وهو عدد التركيبات الثلثية المحتملة في السبعة
وتنفرع على هذه الخاصية قاعدة نافعة لاستخراج عدة المحتملات الثلثية لكل عدد
اولها ان ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الباقي ضعف ما فوق ثلثة امثال ما فوق
ما فوق وهكذا الى الواحد ثانيتها ان ينقص من العدد اثنان فان كان الباقي فردا
ضعف مجموع مسطحات المتقابلين منها وان كان زوجا اضيف الى ذلك مربع العدد الوسطى
ومنها وهو ايضا من مواضع كون كل عدد بحيث اذا اخرج في محتملات ما فوق من التركيبات
الثانية او الثلثية او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل على ما بقي بعد اسقاط اثنين
من العدد ان كانت التركيبات ثانية وبعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلثية وعلى
هذا القياس كان الخارج مساويا لعدد المحتملات العدد من تلك التركيبات فان الخارج
من قسمة مضروب الخمسة في الستة التي هي المحتملة الثانية الاربعة اي الثلثين على اثنين
الباقية من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالات الثانية والخارج

من قسمة مضروبها في الواحد الذي هو احتمال الرباعي على اربعة على الواحد الباقي منها
بعد اسقاط اثنين بعدد احتمالاته موافقة لاحتمالات الرباعية فتفرع على هذه الخاصية قاعدة
عامة نافعة لاستخراج عدة كل عدد من احتمالات التركيبية المحكمة فكل عدد هو اثنان
العلو ضاعف ما فوقه استعلم ثنايا ثنايا في ثنايات ما فوق ثم يقسم الحاصل على ما بقي منه بعد
اسقاط اثنين بعدد ما فوقه استعلم ثلثة ثنايا ثنايا في ثنايات ما فوق ثم يقسم الحاصل على ما بقي بعد
اسقاط الثلثة وقس عليها الرباعية والخماسية وغيرها ثم انه باعرف من مساواة الله
في الامكان ان تتخلف بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم بنصفين متخالفين كان عدة
تركيباته الموافقة لعدد احد النصفين مساوية لعدة الموافقة لعدد النصف الاخر ففي
السبعة قياسا على الثنايا مع الثنايا والثلثيات مع الرباعيات وفي العشرة الثنايات
مع الثمانيات والثلثيات مع السباعيات والرباعيات مع السداسيات وعلى هذا القياس
ومنها ان كل عدد بحيث اذا ضرب في ما فوق وقسم الحاصل على مضروب الواحد فيما يليه
للخارج مساويا لاحتمالات تركيبات الثانية واذا ضرب في ما فوق والحاصل في ما فوق
ما فوق ثم قسم على مضروب الحاصل من ضرب الواحد فيما يليه تاليا كان الخارج مساويا
للثلثيات وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات وغيرها فاذا اردت
في الخمسة وقسم الثلثون على اثنين خرج خمسة عشر وهو احتمالات الثانية فاذا ضربت
الثلثون في اربعة وقسم المائة والعشرون على الستة خرج عشرون عدد الثلثية
ثم اذا ضرب المائة والعشرون في الثلثة وقسم الثلثمائة والستون على الاربعة
العشرين خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعية وهكذا وهذه الخاصية ايضا اساس
قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات المذكورة في كل عدد فلو اردت عدد كل تركيب في كل
عدد يزحل من احد العددين بتدريج من اقله لكل يقسم حاصل ضرب الجزء الاول بعضها
في بعض على حاصل ضرب الجزء الثاني لكل فيكون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان احد

استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة لعامة
لاستخراج عدة كل عدد من احتمالات التركيبية
كيفية استخراج عدة كل عدد
ثبات
مبنى احتمالات التركيب على التقسيم
استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة لعامة
لاستخراج عدة الاحتمالات التركيبية

عدد مطلق التركيبات المذكورة من دون اعتبار الاوضاع المختلفة لكل منها باختلاف
الترتيب فلو كان المطلوب احتمالات هذه التركيبات لكان اوضاع الكلمة الواحدة بحسب ضرب
الواحد بعدد التقسيم على مفروض الثاني وان فات عدد الثنائيات بعد الاربعين في الستة
ثلثمائة وثلثة وثمانين وعشرون فهو قاعدة لطيفة لمثل هذا المطلوب وقد اشار اليه
صاحب حيوة الحيوان بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية وثلاثية ورباعية او غيرها
تختلف عروضها قلنا نضرب الثمانية والعشرين وعدد حروفها الجهاري في السبعة و
العشرين فالحاصل وهو سبعمائة وستة وخمسون عدد الثنائيات المطلقة ومضروبة في
الستة والعشرين وهو تسعة عشر الفا وسبعمائة وستة وخمسون عدد الثلاثيات المطلقة
ومضروبة في الخمسة والعشرين وهو اربعمائة واحد وتسعون الفا واربعمائة عدد الرباعيات
المطلقة وعلى هذا القياس تعلم انه وردت اشارة الى قاعدتين يستخرج المطلوب
الاول بقوله اوليها الى آخره ذكر انه بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية
او رباعية الى غير ذلك يوافق مجموع حروف احديها المجموع حروف الاخرى وعلى تكرر
حرف احديها قلنا نقسم عدد الثنائيات المختلفة المؤلفين على الاثنين او يخ من
الحاصل السبعة وعشرين يحصل ثلثمائة وثمانية وسبعون فهو عدد الثنائيات المطلقة
ونقسم عدد الثلاثيات المختلفة المؤلفة على الستة مضروبا في اثنين في الثلاثة وتضرب
احد الاعداد الثلثة التي هي ثمانية وعشرون وسبعة وعشرون وستة وعشرون
في نصف الخمسة والحاصل في ثلث الثالث لاجل ضرب احدها في سطح الاربعين
يحصل ثلثة آلاف وثمانمائة وستة وسبعون فهو عدد الثلاثيات المطلقة ويقسم عدد
الرباعيات المختلفة المؤلفة على الاربعة والعشرين مضروبا بالاثنين في الثلثة والاربعة
او نضرب احد الاعداد الاربعة التي هي الثمانية والعشرون والسبعة والعشرون والستة
والعشرون والخمسة والعشرون في نصف الخمسة والحاصل في ثلث الاربعة والحاصل في اربع الثلثة

يحصل عشرون الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد الكلمات الرباعية المطلقة وقس
عليه ما فوقه ونظائره انتهى وثانيها ذكره في هذا المقام طريقا لاستخراج خصوص الاوضاع
المختلفة بايجاد التراكيب في عدد كل اوضاع المختلفة المتصورة من هذه الجهة فتركيب كلمات
هذا البيت شيخ سلاح بنى كريم ثم جيم بيم وسيم فضرب الاثنين في الثلثة الحاصل
في الاربعة وهكذا الى الثمانية في هذا المثال فيصير اربعين الفا وثلثمائة وعشرين
وعلى هذا القياس ومنها وهو ايضا من لطائف الاول جمع الاحتمالات من الاحاد في
الثاني وغيرها في كل عدد بحيث اذا ضعف ذلك على المجموع واحد كان مطابقا لما في اول
تلك الاحتمالات في العدد الذي فوقه على النظم الطبيعي فاذا احتمالات في الاولين
ثلثة احاد ثنائي واحد في الثلثة سبعة احاد ثلثة ثنائيات مثلها وثلثة
واحد في الاربعة خمسة عشر في الخمسة احد وثلثون وعلى هذا القياس الى الفا مالخ فا
حفظها فانها قاعدة شريفة وفضابطة لطيفة ومنها انه مضروب كل عدد في نفسه
المعرض اصلا حاصلا آل العدد موافق لشيء من الثنائيات المختلفة مادة وصورة بالضابطة احتمالات
ما يمكن ان يحصل منها بتأليف المادة ومضروبة ماله المعرض بالعدد الذي يليه ثنائيا له
لذلك ومضروبة ما يجب به العدد الذي يليه ثنائيا له لهذا المعرض وعلى هذا القياس ويتضح ذلك بان
نقول على التي ذكرها انما تفيد طريقا لاستنباط عدد احتمالات المواد المختلفة من اجزاء
عدد خاص كما في الثنائيات والثلثية وغيرها او تفيد طريقا لاستنباط عدد
احتمالات الصور المختلفة في مادة مخصوصة او تفيد طريقا لاستنباطهما معا وقد يحتاج
الطالب الى طريق مولد لاستنباط ما يقع فيه من الاحتمالات المذكورة احتمالا آخر حاصلا
من احتمالين او اكثر واحدا واكثر وهذه الطريق ايضا على اساس القاعدة المكتفلة
لتحصيل ذلك فان الثنائيات المختلفة في المرفوعة في الرتبة فيجب ثلثة بالاعتبار الاول ستة
ولكل منها بالاعتبار الثاني صورتان فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثني عشر وبعد ادخال

الرابع واضافة صور الكل واحد اثنين والمائتين والمائتين والالفين يرتقي عددها
الى ستة عشر وهو مال الاربعة واما الثلثيات المختلفة فهو فيها بانصباء الاول
اربعة لكل منها بالنصيب الثاني ستة وتقصر احتمالاتها بالنصيب الثالث اربعة
وعشرين وبعد النصيب الرابع واضافة صور الكل واحد واحد وبعضها يرتقي عددها الى
وستين وهو مال الاربعة واما الرباعي فيها وان كان بالنصيب الاول واحد الكن يرتقي
عددها احتمالاته بحسب النصيبين الثاني والثالث الى مائتين وستة وخمسين وهو مال الاربعة
وعلى هذا القياس فقد علم بما ذكرنا ان احتمالات الاشياء المختلفة بالاشكال الاربعة
يرتقي عددها الى خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين وعدد مالها لاشكال الستة
عشر وتوضيح ذلك ان احتمالات الرباعية الستة عشر على ما عرفت من القواعد الثلثة
هي بالنصيب الاول والثاني ثمانمائة وعشرون ولكل منها بالنصيب الثاني اربع وعشرون مرة
فتصير احتمالاتها بالنصيبين الثالث ثلثة واربعين الفا وستمائة وثمانين وبعد النصيب
الرابع واضافة احتمالات صور الكل واحد او بعضها يزيد على هذه الاحتمالات احد وعشرين
الفا وثمانمائة وستة وخمسين فيحصل ستة عشر منها بالكل لاشكال واحد وهو ظاهر فيحصل
الف وسبعمائة وثمانون منها بالكل لاشكلين حاصل ضرب احتمالات الثنائية الستة
عشر في المائتين واربعين فاحتمالات حصلها الاربعة من كل منها بالكل واحد السبعة
وخمسون الفا وستمائة وستون منها بالكل لاثلثة اشكال حاصل ضرب احتمالات
الثلثة الستة عشر في ثلثة الاف وثلثمائة وستين فاحتمالات حصلها الاربعة من كل
منها بالكل واحد الستة وتسعون الفا وستمائة وستون فاحتمالات الاشياء المختلفة الممكنة الوقوع مجموع
الاعتبارات المذكورة في الاشكال الاربعة وبين يدي الخمسة وستين الفا وخمسمائة
وستة وثلثين [illegible] بطال ما توهمه الجهلة فيزمن كهنه علما ان الله تعالى اذا اراد
الغيب من علم العلم كما قررناه في رسالة ملحقة حاصلها ان عددا وضع الفاء

يزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل شيء خصوص على احتمالاته على خصوص
شيء من تلك الاف وضع فنقول منها ان كل عدد بحيث اذا اسقط منه واحد وضرب
ثلث الباقي فحاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعي كالحاصل ساوى المجموع
حاصل ضربه فيما تحته فيما تحته وهكذا الى الواحد فاثنا عشر مثلا اذا اسقط
منها واحد وضرب ثلث الباقي في الستة فحاصل جمع الواحد اليها الى الستة والخمسين يحصل ثلثمائة
وثلثون وهو ما يجمع حاصل ضرب العشرة في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية
في السبعة وهكذا الى اثنين فالواحد وهذه الخاصية على ساق قاعدة لتحصيل جمع مضروبات
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل في اليد فمنها ان كل عدد بحيث اذا ضرب
حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي فيما تقدم من هذا الحاصل واحدا كان حاصل هذا
الضرب هو الجمع مجموعا الواحد الى ما تحت هذا العدد بعضو مضروب كل منها فيما فوقه
ثم الحاصل فيما فوقه فاثنا عشر مثلا اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد اليها الى الستة
والثلثين في الستة والثلثين كان الحاصل الفا واثنين وستين وهو حاصل جمع مجسم
الواحد الى الستة حاصل ضربه في الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين الى الاربعة
والعشرين حاصل ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى مجسم السبعة الى خمسمائة واثنين
حاصل ضربه في الثمانية ثم في التسعة وهذه الخاصية على ساق قاعدة لتحصيل جمع مجسمات
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد بالمعنى الذي عرفت ومنها ان كل عدد بحيث اذا
زيد على ضعفه واحد وضرب الجميع في ثلث حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كالحاصل
ساوى المجموع مربعات الواحد الى هذا العدد فاثنا عشر مثلا اذا زيد على ضعفها
واحد كان المجموع ثلثة وعشرين وحاصل ضربه في السبعة ثلثمائة حاصل جمع الواحد اليها اذا فعل
والعشرين يكون ثلثا وثلثين وهو ما يجمع مربعات الواحد والاثنين والثلثة
الثلثة وهذه هي الساق قاعدة لتحصيل جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد

استنباط قاعدة منها لجمع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد على ما ذكر في المتن

عدد مفروض

استنباط قاعدة منها لجمع مجسمات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل

مجسم

استنباط قاعدة منها لجمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل

ومنها ان كل عدد يحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد الذي فيه نفسه ذلك الحاصل جميعا
يبقى مجموع مكعبات الواحد الى فراد للعشرة يكون حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر
وحاصل ضربه في نفسه مائتان وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مكعبات الواحد الى العشرة
فعلى اساس قاعدة لتحصيله ومنها ان كل عدد يحيث اذا انقص من حاصل جمع الواحد
اليه واحد وزيد حاصل الباقي منه مرة في مجموع مربعات الواحد كان الحاصل مساويا
لمجموع مكعبات الواحد الى فراد للستة مثلا اذا انقص من مجموع الواحد اليها واحد وهو العشرين
واحد بقي عشرون فاذا زيد حاصل ضرب احد وعشرين في العشرين وهو خمسمائة وعشرون والحاصل ضرب به
في احد وستين مجموع مربعات الواحد اليه الفا ومائتان وخمسة وسبعون وهو مساو لمجموع
مكعبات الواحد الى الستة فعلى اساس قاعدة لتحصيله فتدبر فيهذه اثنتا عشرة ثلثمائة
خاصية من خواص طول العدد هي اسرارها احثاثا وترتيبه ودبتفكها قواما ومنفعة

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

واحبها مجتمعة في مصنفا الى الآن فاحفظها فانه من نوادر الزمان النوع الثاني
وهو ما يكون عارضا بعوارض اقسامه الاولية او الثانوية او غيرها فيحتاج بيانه
الى تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة فنقول العدد تارة ينقسم الى الزوج والفرد
من جهة انه ان صح نصفه كاثنين واربعة والستة هو زوج وان لم يصح
كثلثة وخمسة والسبعة فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى الواحد كاثنين واربعة وثمانية يسمى زوج الزوج وان لم يقبل ذلك فاما ان ينصف
اكثر من مرة واحدة كالعشرين يسمى زوج الزوج والفرد واما ان ينصف مرة
فقط كالعشرة يسمى زوج الفرد هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم ان الاثنين ليس بزوج
الزوج بل هو زوج الفرد فيحتاج تعريف زوج الزوج على هذا الى اصطلاح آخر
فيخرج ثم الفرد ان عدد سوى الواحد اذا فاه اذا اسقط عنه مرتبتين مرارا
كالتسعة التي بينها الثلثة وكالخمسة عشر التي بينها الثلثة والخمسة يسمى فردا كما وان لم يعد

سواه كالثلثة والخمسة والسبعة والاحد عشر والثلثة عشر يسمى اوله وبما سمى اهم
ايضا فتارة ينقسم الى المفرد والمركب من جهة انه لم يالف من مرتبتين واكثر منها المركب
المشهور كالخمسة فانه من الاحاد فقط وكالعشرين فانه من العشرات فقط فهو مفرد
وان تالف كاحد عشر مائة وثلثة وعشرين فهو مركب فتارة ينقسم الى منطق الكسر واصم
الكسر من جهة انه ان صح له الكسر من الكسور التسعة المشهورة الملقبة باسمائها الكسور كا
الى العشرة وكالعشرين الى مائة وكالمائتين الى الالف من الحفرات وكالالف ثنين عشر
وكمائة واثنين وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر وان لم يصح له شيء من ذلك الكسور كا
لاحد عشر والثلثة عشر والسبعة والثلثين ومائة وواحد فهو اصم الكسر فالمنطق ان سمي
بجموع اجزائه العدة له سواء كانت من الكسور التسعة بالنسبة اليه او غيرها كالستة
الثمانية والعشرين فان الاعداد المذكورة في اولا هي الواحد والاثنان والثلثة
والمجموع ثمانية وعشرون وستة وفي الثاني هي الواحد والاثنان والاربعة والسبعة
والاربعة عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام وان زاد على مجموع
اجزائه كالتسعة فان اجزاءه العادة له هي الواحد والثلثة فالمجموع اربعة فهي
مسمى بالعدد الناقص وان نقص عن مجموع اجزائه كالاثني عشر فان اجزاءه هي الستة
والاثنان والثلثة والاربعة والستة والمجموع ستة عشر فهو مسمى بالعدد الزائد
فاعتبر في قسمة الاخير من حال اجزائها اشعارا بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لتحقق
وصفة الزيادة والنقصان وتارة ينقسم الى منطق الجذر واصم الجذر من جهة انه
ان كان ما هو الحاصل ضرب عدد اخر في نفسه كالاربعة المساوية لحاصل ضرب اثنين في
نفسهما فهو منطق الجذر وان لم يكن كذلك كالثلثة والخمسة فهو اصم الجذر والوجه في التسمية ان
الجذر بمعنى الاصل وان كان الاصل منطقا بينا اصله الحاصل منه واثنا فلم يسع بفضله
غير انه نطقا ولعل النكتة في تلك المبالغة انه اشارة الى عدم تحقق الجذر له اصلا كما يحق

وثنين

بيانه والوجه في تصحيحه لو كان واحد الكسر واحد من عدد الناظم المجذور يقال له ايضا الضلع
في المساحة في الشيء في المربع المقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له المربع والمآل
ايضا سمي الحاصل كعبا في الحساب لان فيه مآل كعوب فيه كعب كعبا ثم يصير مالين وكعبا
ثم احدهما كعبا ثم كل منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية هذا هو التقسيم المشهور
لكن عدد يجب اعتبارها في انقسامها ولها تقسيمات اخر يجب اعتبارها اضافة بعضها الى
بعض فان العدد بزان كان اقل منها بعدا واكثر كاثنين وثلاثة وبعده كالثلثة
والتسعة سميا متداخلين وان لم يعده فان كان ثالث سوى الواحد يعدها كالاثنين
والستة اللذين يعدها الاثنان كالتسعة والثلثة والعشرين يعدها الثلثة
سميا متوافقين والكسر الذي يكون الثالث مخرجه كالنصف والثلث في المثالين سمي
وفقها وان كان لا يعدها سوى الواحد سميا متباينين ثم ان العددين المشتركين
منهما على اجزاء العادة لهما ان كان كل مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد مساويا لمجموع
اجزاء الآخر كالتسعة والثلثة مع الاثنين والخمسة فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر منها
متعادلين وان كان المجموع المذكور من كل منهما مساويا لنقد الآخر وبحيث يكون احدهما
زايدا والآخر ناقصا كالمائتين والعشرين مع المائتين والاربعة والثمانين بينهما
متحابين فسمي الاول وهو الزايد بعد المجموع اكثر وهو الناقص عدد المجبور والآخر
في التسمية الجابر لتمايز ثلاثة عشر الاول على وجه خاص
كما يتبين بتفتيش هذين العددين لتحصيل المحبة بين الشخصين قال الدماني
في عنوان حكمهم ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او غيرهما
ونقش في مربع وفقه ثمانية عشر وعند اخر خاتم او لوح من ذلك الجنس مربع وفقه
مائتان واربعة وثمانون فان من عنده المربع الثاني يجبه من عنده المربع الاول ويميل
اليه ذكر ايضا ان انه اذا اتفق ان يكون عند احد العددان قدر من اخ جنسه وعند

الآخر العدد الآخر من ذلك الجنس يقع المحبة بينهما بهذا الطريق وهو ان يعين العدد
الاقل للجهة التي تنقص من الجبر من حيث انه يحتاج اليه ويشتاق اليه فيطلب الاقل منه
والاكثر للجبر لانه يكمل به ولا يخفى ان الظاهر عدم خصوص تلك الخاصية في خصوص ذينك
العددين احدهم انحط المتحابين فيما فينبغي ان يقال بدلها الاقل والاكثر على ما
نقل عن فوائد طوس ليشمل المتباينين الغير منهما ايضا وبعد تمهيد هذه التقسيمات

نقول من جملة ان الزوج اما زوج مطلقا او زوج صحيح بكون الفاضل
زوجا دائما ايضا اذا سقط منه ما يزيد عليه عددا كان او في المجموع تابعا للساقط
او الزايد في الزوجية والفردية وهاتان الخاصيتان من بعض الطرق في استخراج الخاتم
المكتوم في العدد الكسيري بان يقال للخاتم خذ ما في الخاتم عددا زوجا والخاتم عددا
فردا او بالعكس ثم يقال اضرب عددا يمين في فرد واجمع الحاصل وما في اليسار في زوج
ذلك يعدل ذا كم فاعدد ابدا عن اليمين فان المخرجة ان كان فردا على الاول زوجا
على الثاني فهو في اليمين والا فهو في اليسار وبعكس ذلك يعرف اذا كم في احد الكفين

واج

شيء في الآخر شيء آخر والوجه في الجميع ظاهر المتامل ان عدد الافراد والازواج
في كل زوج متساويا ما ما عكس ذلك بان يكون كل ما يتاتى في عدة كان زوجا
فهو ايضا في المتساوي وذلك التسلسل الغير المتناهية فرضا فانه وان كان من جهة
وجوب انتهاء ما امتناع توالي الفردين والزوجين في مطلق التسلسل المنتظم من
الاعداد يلزم تساوي عدد ما بينهما بعض انقسام تلك التسلسلة الى التسلسلتين متساويين
تسلسلة افراد وتسلسلة ازواج ولكون انقسام المتشاركين والمتباينين هو ما ذكرنا
الذي جعلنا مناط الزوجية العدد بل انما المناط لها ما كان المنقسم واسطة متقيدة بين
المنقسم وهو مستلزم التساوي من الجانبين بذلك يمكن انتصاف تلك التسلسلة المفروضة
بشيء من الفردية والزوجية اصلا وبانه يستلزم ذلك انتصافها كذلك على حد خاص

ومرتبة معينة من مراتب العدد وهو من لوازمات التناهي فيلزم خلو في الفرض
قبل من بدا وضحناه ان ما استدل به بعض متاخري المتاخرين في ابطال التداخل
الواحد لما من لزوم اجتماع الزوجية والفردية المحال بداهة على هذا التقدير او تقوم
المذكور وبعض من سقط واحد منها فقرره في بعض تصنيفاته بقوله لو لم يوجد الواجب
الزائد وجد سلسلة غير متناهية من الممكنات التي هي لا تستلزم ان يكون عدد واحد
زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة بيان اللزوم انه لو وجد كذلك كان لها مبدأ يتعين
من احاد ها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعضها منتهيا بانه
واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منها الغير المتناهية ويكون بإزاء
كل من الاولى احاد من الثانية وبإزاء المعكوس انعدمت السلسلة الاولى قسمين متباينين
فكانت زوجا او لا من بداية المنقسم بمتساويين مطلقا واذا اسقط واحد من
السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان تكون زوجا بينا من قبل انها تنقسم
الى فرد وثنية اذ ان يزيد واحد على الزوج يحصل فرد وثنية اذا انضم الى كل من النصفين
يزيد على الآخر فلا يصح التنصيف لشيء من اجزاء السلسلة المبنية على توهم ان كل جملة
من احاد ها غير متناهية وغير متناهية بعض احاد معين وهو ممنوع بل باطل بالضرورة
الحاكمة بتناهي كل مرتبة معينة من اعداد فظهر ايضا حال ادلة من زعم وجود غير في تقرير
برهانه احاده على هذا المطلب الشريف بقوله لو لم يحصر الموجود في الممكن لذهبت السلسلة
الغير المتناهية لكون وجود احاد ها الغير المتناهية محالا مطلقا انها لو وجدت لكان لها
مرتبة من العدد البتة وكل جملة موجودة في الخارج معينة اذ احاد بعض منها عدد
معين ضرورة وبعض منها مراتب اعداد ومعدودا تا تصير عنها باحاد او باثنين او
بثلثة او باربعة وهكذا الى ما لا نهاية مرتبة متناهية ويجب فيها واحد البتة او مرتبة تحته
يوجب بينه وبين مرتبة العدد الذي كل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية متباينة

مع كونها محصورة بين الحاصرين المتشابهين بديهة الجدل والعناد فيمتنع استحالة الخصائص
ما لا يتناهي بين الحاصرين مطلقا ودفعه ظاهر على اللبيب وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا اتضح بهذا ان التفرع على هذا المقام الذي لا يتم
الدفع مع استحالة مطلق الخصائص ما لا يتناهى مع انه احتمال بعيد جدا ولم يتفطن لهذا
النفع الذي ذكرناه اصلا مع ان الظاهر ان ظهور ورود وه هو الوجه في ان القوم
الى زمانه لم يلكوا في ابطال التسلسل مثل هذا الطريق الواضح المتبادر الى الذهن هذا
بل تكلموا فيه بمباحث الانطباق والتضايف فقائل ومنها ان الزوج ان كانت بحيث اذا
اسقط منها واحد كان الباقي فردا غير الواحد بعده سواء فكان اولا محالة يكون مساويا
لمجموع اجزاء العادة لربع ذلك الزوج وان كان بحيث اذا اسقط منه ثلثة كان الباقي
اولا يكون مساويا لمجموع اجزاء ضعفة للحالة الاولى كالاثنا عشرية فان الباقي منها بعد اسقاط
الواحد ثلثة وهي فرد اذ لا يكون مساويا لمجموع اجزاء مرتبتها اي التسعة وكالستة فان
الباقي منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهي اول بعد اسقاط الثلثة ثلثة وهي اول الاعم
فكون مساويا لمجموع اجزاء مربع الخمسة اي الخمسة والعشرين وايضا لمجموع اجزاء ضعفي الثلثة
اي الستة ومنها ان كل زوج اذا ضرب ضعفه فيما يليه يكون الحاصل مساويا للحاصل من
ضرب سائر ازواج التي تحته فانه اذا ضرب ضعف العشرة اي الخمسة في الستة حصل ثلثون
وهو حاصل ضرب ازواج التي تحته فانه اذا ضرب ضعف العشرة في الخمسة حصل خمسون
وهو حاصل ضرب ازواج مرتبة الاثنين الى العشرة فيظهر من ذلك الحاصل ان قاعدة ج
ازواج المتوالية من مرتبة الاثنين الى اي زوج كان هو ان يضرب ضعف الزوج الاخير
في ما يليه فيكون الحاصل هو الكل والحاصل كان عدة ازواج المتوالية من مرتبة اثنين تكون
مطابقة لنصف الزوج الاخير دائما كان ضرب عدة ازواج في ما يليها قاعدة اخرى
تحصل بها فاذا قيل ما عدة ازواج مرتبة اثنين الى الستة اذ ازواج فيضرب الستة اذا
تسعة تضرب في التسعة في العشرة وهكذا ومنها ان مضروب كل زوج في ما يليه فيما هو

استنباط قاعدة اخرى لجمع الازواج المتوالية من خاصية اخرى
استنباط قاعدة اخرى لجمع ازواج المتوالية من خاصية اخرى

من نوعه يكون من نوعه دائما ينظم من هذه الخاصية ان مال زوج الزوج وكعبه وآل اله
ومال كعب الجزء الثاني من المنازل والمراتب كلها زوج ومنها ان كل زوج بعد
جميع ما قبله من نوعه وله بعده من نوعه اثنا الواحد ويكون زايدا دائما على مجموع ما
عليمن نوعه باثنين وعلى مجموع ما بعده حتى الواحد بواحد فيظهر من هذه الثلاثة اولا
انه لا يمكن ان يكون زوج زوج من اعداد المتامة المعتبرة فيها المساواة ان يخرجها
واحد من الاعداد الزايدة التي تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها فيكون دائما من اعداد
الناقصة وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك الاثنا عشر زوجا الى زوج زوج مخصوص وادين
جميع الواحد مع مضعفا ثم الى مضعف مخصوص تكون القاعدة فيان يؤخذ زوج الزوج
الذي بعده وينقص منه اثنان على الاثنا عشر واحد على الاثنا عشر فالباقي هو المطلوب فان قيل جمع
تلك الاثنا عشر زوجا من الاثنين الى الاثنين وعشرين اذا قيل جمع الواحد مع جميع مضعفاتهم
الى هذا المائة والثمانية والعشرين وانقص منه الاثنين عشر الباقي مساويا لجميع تلك الاثنا عشر زوجا
او انقص منه الواحد فالباقي مساويا لجميع الواحد مع مضعفاتها الى العدد المفروض قلنا
منها ان كل زوج اذا اسقط منه اثنان يكون الباقي زوج الفرد كالثمانية والستة
عشر يبقى منها بعد اسقاط اثنين ستة واربعة عشر وكل منها زوج الفرد وايضا يصح العكس في
الثمانية عشر فانه هو زوج الفرد وله يصير بانضمام الاثنين زوج الزوج وينظم من
هذه الخاصية مع ما تقدم من زيادته دائما على مجموع السابقة عليه من نوعه باثنين ان
كل ما يحصل من جمع تلك الاثنا عشر زوجا يكون زوج الفرد دائما فتلخص منها ان زوج الزوج
ان كان مجتنبا الاسقط من مضعف واحد كان الباقي فردا اول يكون حاصل ضرب بعده
الاول عددا تاما كالاثنين اذا اسقط من مضعفه واحد يبقى ثلثة وهي اول فاصل ضربها
فيها ستة وهي عدد تام وكالاثنا عشر اذا اسقط من مضعفها واحد يبقى سبعة وهي اول
فاصل ضربها فيها ثمانية وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة في تحصيل العدد التام

انظر

ان يفرض بعد زوج الزوج في مضعفه اثنا واحد بشرط كونها اولا فيكون الحاصل هو المطلوب
وقد نظمها الدماني في اغوزجه فقال جبر خ فردا اول بعد زوج الزوج كم واحد بعده مضروب ايثن
تام ولي ناقص وزايد والشيخ البهائي ذكر في الخلاصة قاعدة اخرى تحصيله بقوله
فاجمع اعدادا متوالية من الواحد على التضاعف فالمجموع ان كان له بعده عدد الواحد فاضربه
في نصفها فالحاصل تام مثالها جمعنا الواحد والاثنين والاربعة والثمانية بعد ستة عشر
فالثمانية والعشرون عدد تام انتهى وقد نظمها فقال اضعف فاجمع واحدا وزد اولا
كركبي حاصل بتمام اضرب بآن وزوج اخر ميشوري واصل ومنها ان كل زوج انقسم
الى عددين اولين وتارة الى اولين اخرين يكون الحاصل من ضرب اصغر جزئيه الاولين في
نظيره من عددين متعادلين مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى الثلثة وثلثين عشر وتارة الى
واحد عشر وخمسة من تلك الاثنا قسام الاربعة عدد اقل فيكون حاصل ضرب الاولين
تسعة وثلثين وحاصل ضرب الخمسة وخمسين وهما عددان متعادلان اجزاء فان
كل منهما سبعة عشر فالقاعدة في تحصيل المتعادلين ان يؤخذ زوج على الصفة المذكورة
ويقسم مرتين بحيث لم يفرض بكل قسم في نظيره فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج
اذا ضرب تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة اوجع وتارة مع نصفه وتارة مع
ضعفه وكان كل من الحاصلين والمجموعين بعد اسقاط الواحد منه فردا اول مع
ذلك بعد ضرب بعد هذين الفردين في اصغر محصلي فرد ثالث كان مجموع الاثنا عشر
الثلثة ايضا فردا اول بعد اجتماع هذه الشروط ويكون مضروب زوج الزوج المذكور
في الفرد الثالث هو العدد بين المتحابين وفي مجموع الاثنا عشر الثلثة اكثر هما مثالها
اذا ضربنا الاربعة تارة في واحد ونصف صارت ستة وتارة في ثلثة صارت اثنى
عشر فالباقي بعد اسقاط الواحد من الاول اخت ومن الثاني احد عشر وكل منهما فرد اول
وهكذا الحال اذا جمعنا هاتارة مع الاثنين الذي نصفها وتارة مع الثمانية

ايثن

التي نضعفها ثم اذا ضربنا الخمسة عشر صارت خمسة وسبعين وهو الفرد الثالث ثم
اذا جمعنا هذه الافراد الثلثة صارت اصلا وسبعين وهو ايضا فرد قلنا في مضروب
الفرد بعد الفرد الثالث اصلا وثمانين يكون اقل المحابين وفي مجموع الافراد الثلثة
اي مائتان واربعة وثمانون يكون اكثرها ثم ان القاعدة في استخراجها ان نحصل الاقل
نوجه الزوج الذي على الصفات المذكورة ثم نضرب في الفرد الثالث فنحصل الاقل ثم نجمع
الافراد فنحصل الاكثر ها وقد عمل بعض مهرة اهل الحساب المفتاح وصاحب المراد
وغيرهما من المحاسبين الشرط الاخير لكون مجموع الافراد الثلثة فردا اذ لو لم نضعف البتة
كان يمكن ان نستخرج المحابين منها بما ذكرنا مع فقد الشرط الاخير ضرورة وهذا
خطأ فاحش يظهر للتأمل وقد ذكر صاحب تحرير الحساب فيه وجه خطائهم مفصلا ولما
ظهر لنا الثمانية التالية الاربعة من تلك الازواج غير صالحة لان يستخرج منها محابان
ظهر لنا ان ما بين الاربعة والستة عشر عدد صالح له وانا الصالح له بعد الاربعة هو الستة
عشر اذا نضعفها تارة في واحد ونصف تارة في ثلثة اجعلها تارة مع نصفه
وتارة مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع واحدا بقي ثلثة وعشرون وسبعة
واربعون وهما فردان قلت واذا ضربنا احدهما في الآخر حصل فرد ثالث هو الف
وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثة الفا ومائة واحد وخمسون وهو ايضا فرد الا
فخ علمنا انه مضروب الستة عشر في الفرد الثالث وهو سبعة عشر اعني الفا وثمانين في
ستة وتسعين اقل المحابين وفي مجموع الافراد المذكورة اعني ثمانية عشر الفا واربعة
وستة عشر الفا نبين ان المرتبة التي بين مرتبة العددين المخرجين من الاربعة
وبين مرتبة هذين العددين المخرجين من الستة عشر وهي مرتبة احاد الالوف
كرتبة الاحاد والعشرات خالية عن المحابين ثم ما بعد الستة عشر من تلك الازواج
الى عشرين فانه بضعفها على الوجه المذكور مادة لا يستخرجها دون بعض من جزئه حاصل

الثالثة

الشرايط المذكورة وفقد الثمانية الاثنين والثلثين والاربعة والستين لا يضعفان
لم تفقد ان بعض الشرايط فيها كما ذكر يخفى على اهل الخبرة وانا الصالح بعد الستة عشر
هو المائة والثمانية والعشرون لكون الحاصلين اذا ضربا من اجزاء القاعدة المذكورة
فيها مائة واحد وتسعون وثلثمائة وثلثة وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون
الفا ومائة وثلثة وخمسون ومجموع الافراد الثلثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة و
عشرون وكل من الاثنين فرد اول فبلغ اقل المحابين في تلك المادة
الى تسعة الاف وثلثمائة وثلثة وستين الفا وخمسمائة واربعمائة وثمانين و
اكثرها الى تسعة الاف واربعمائة وسبعين وثلثين الفا وستمائة وخمسين وبقيت
نافعة افادها صاحب تحرير الحساب بقوله ان احاد الثلثة تضاعف اثنين ابدا يكون
احد الناتج زوجا والاربعة على هذا الترتيب الى اثنين ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة عشر
يتولد المحابان تماما يكون احاده اثنين والاربعة تكون احاد مضروب الثلثة في الاثنين
ومضروب واحد ونصف في الثاني ابدا ستة وبعد الستة الواحد من كل من الحاصلين يكون
احادها بقي خمسة واحاده الخمسة يمكن ان يكون قد كون الخمسة قال الدستي تبين
بتلك الغاية المحصل المادة لاستخراج المحابين بعد مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكورة
فيما يكون احاده ستة او ثمانية ولكن مطلقا بالشرط ان يحصل فردا او زوجا
وان يجتمعا ايضا من افراد الثلثة فرد اول فنفقد ان بعض هذه الشروط او يوجد في بعض
المراتب مع كون احاده احد العددين المذكورين مادة لاستخراجهما قال صاحب العربي
ونحن قد استقرينا فلم نجد عاشر الاربعة وهو الثاني والاربعة وثمانون والتاليه وهو ضعفه
صالحين لذلك كونا لفرد الاول والتوالد من الاول سطح سبعة وثلثين في ثلثة وثمانين
والفرد الثاني التوالد من الثاني في مثله احد عشر الفا ومائة وسبعة عشر وبرايع عشرها
كون الفرد الاول والتوالد منه سطح ثلثة وعشرين في الفين ومائة وسبعة وثلثين هذا هو تمام

ذكر قاعدة مفيدة من الثالث من المقالة الثالثة من الباب الثاني من الفن الثاني

الحكم في توضيح هذه القاعدة التي هي اصل المحتوى في هذا الباب بكلما تحتمه القوم في
هذا المقام وان كان بريء بادي النظر انه اصل اخراتا راجع اليه للتحقيقه غدات تل
ذكر صاحب نفايس الفنون انا الطريق في استخراجها ان نقسم من زوج زوج واحد ثم يضاف
الباقي في زوج الزوج الذي قبله ثم يقسم الباقي في المذكر من زوج الزوج الذي قبل زوج
الزوج الثاني فان كان كل هذه الاعداد الثلثة فردا اقل ضرب الثاني في الثالث مع الثالث
والثالث وضرب المجموع في زوج الزوج الثاني يحصل اعظمها مثاله نقسم زوجا ثمانية فاصل
ثم الباقي قاربعة ثم نقسم منها ثنان فيحصل ثلثة افراد وكل منها اقل من السبعة والاصل
عشرة والخمسة فاذا ضربنا اصغر العشرة الخمسة والخمس في الاربعة يحصل مائة وعشرون وهو
اصغر المحابتين ثم اذا جمع الخمسة والخمس مع احد عشر وضرب المجموع وهو الاحد عشر
في الاربعة يحصل مائتان واربعة وثمانون وهو اعظمها انتهى ونحن نقول ما ستى
في هذا الطريق بين الزوج الثاني هو ما جعل في القاعدة الاولى مادة فاصل المادة في هذا
الطريق بالنسبة الى التحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعفا ما هو المادة فيما قبل الاولى
جمع ما حصل مادة مع ضعفتاره ومع نصف اخرى ثم اسقط الواحد من حاصل كل منهما
تحصيل الفردين اللذين هما المتحابان في هذا الباب وههنا جمع الضعف المذكور بعد اسقاط
واحد منه مع نصف تارة واسقط منه مع اسقاط الواحد نصف ضعفه اخرى
للتحصيل المذكور فالاختلاف بينهما انما هو في التعبير فيشترط ههنا اولية الفرد
الباقي بعد اسقاط الواحد من الضعف المذكور الذي هو المادة في هذا الطريق في الاول
اشترط بذلك ثانيا اولية الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما واصل الوجه هو
الاتي ثم المعلوم بين ثنائية واثنينية هل الجزء مرجحة البرهان او العمل فتامل
وقال صاحب العيون بعد تقرير القاعدة الاولى في الطريق الاخذ من سلسلة
تضاعيف الستة على نسبة الضعف عددين متواليين اذا نقصا من كل منهما واحدا

بقيا فردين اقلين فقد اجتمع ذينك الفردين في الاخر فيحصل فرد ثالث فان كان
الاول والثالثة جميعا فردا اقل فرد ثالث كذينك لعدد الماخوذين اولا ثم اقلهما
في الفرد الثالث يحصل اقل المتحابين وفي الفردين الاولين ونزيد الحاصل على الاقل
يحصل الاكثر هما مثاله الزوجان مائتان واثنين وتسعين وثمانمائة واربعة وثمانين المتحابين
من تلك السلسلة صاحبي ذلك وبعد نقصان الواحد من كل يبقى مائة واحد وتسعون
وثلثمائة وثلثة وثمانية الاول والثاني وسطهما ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وثلثة وخمسون
الفرد الثالث ومجموع الاول والثالثة ثلثة وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون
هو فرد اقل وكان ثلثة الاكثر مائة وثمانية وعشرين ضربناه في الفرد الثالث حصل اقل
المتحابين وهو تسعة الف وثمانمائة وثلثة وتسعين الفا وخمسمائة واربعة وثمانين
ثم ضربناه في مجموع الفردين الاولين وهو خمسمائة واربعة وسبعون حصل ثلثة وسبعون
الفا واربعمائة واثنان وسبعون زدناه على الحاصل الاول حصل تسعة الف الف
اربعمائة وسبعة وثلثين الفا وستة وخمسين وهو اكثرهما انتهى ونحن نقول على ما سبق
التامل والتفطن بان مفروض كل من تلك الازواج في واحد ونصف فرد في ثلثة وكذا
مجموعها مع نصفه او مع ضعفه مطلقا دائما على جاحد من سلسلة تضاعيف الستة
فاخذ عددين متواليين من هذه السلسلة بمنزلة اخذ حاصلي الضربين والجمع
المذكورين بالنسبة الى عدد من سلسلة الازواج المذكورة واخذ ثلثة اكثر ذينك
المتواليين واقلهما اقلها بمنزلة الاخذ العدد المذكور ان هذا الطريق ايضا مما خرج
من تلك القاعدة نحو من التصرف فتامل ثم لا يخفى عليك بعد الاحاطة بما سبق في
الطرق المذكورة ان مطرح الانظار في هذا المقام انما هو كيفية تحصيل الفردين
الاولين من الازواج المذكورة اما في حكمها فانه بعد تحصيلهما لو ضرب
احدهما في الاخر يحصل الفرد الثالث فعند حصول تلك الاولاد الثلثة يسهل تحصيل الكل

اشارة الى امكان ارجاع هذا الطريق ايضا الى الاول

وقد نبهنا لذلك في هذا المقام مرتين اشتراك على سالكين غير بينين فكيفية تحصيل الوترين
الزوجين ان لم يكونا احرز الطرق المذكورة فلا يجوز ان لا يكونا بادون منها وعند التمرن
على ذلك اهل الاستقراء من ذوي البراعة اما الطريق الاول فلهم ان يوخذ زوج من تلك
الازواج ويضاف بعد السقاط واحد منه الى مضعف فذ محته يحصل فرد ثم يضعف هذا
الفرد ويضاف اليه واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب احد الفردين في الاخر فيحصل فرد ثالث
ثم يجمع الاول والثاني مع الثالث فيحصل فرد رابع فاذا كان كل واحد من الثالث والرابع
فردا او كل منهما زوجا فلا يكون حاصل ضرب مضعف زوج الزوج المذكور في الثالث قابل المحابين
وفي الرابع اكثرهما مثاله اذا اخذنا الاثنين واضفناه بعد اسقاط واحد منه الى
الاربعة صار خمسة وهي الفرد الاول ثم ضعفنا المخمسة واضفنا اليها واحدا صارت
خمسة عشر وهو الفرد الثاني ثم حصلنا بالضرب الجمع المذكورين الثالث والرابع وهما العدد
واذا اخذنا الثمانية واضفناها بعد اسقاط واحد منها الى الستة عشر صارت ثلثة
عشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا اليه احدا صارت سبعة واربعين وهو
الفرد الثاني ثم حصلنا الثالث والرابع وتممنا العمل على هذا القياس وهذا يذهب
عليك اذا المادة على هذا الطريق بالنسبة الى كل طلوب موافقة دائما لضعف المادة
على الطريق المشهور ولربما على طريق صاحب الغاية في الثالث احد المادتين وسدس الاولى
على الطريق الصحيح فتخرج المرتبة الاولى من المحابين بهذا الطريق من اثنين والباقي
المذكورة اما من اثنين واربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثنى عشر وهكذا الى الستة
في سائر المراتب فيمكن ان يعد هذه المخصوصة باعتبار قلة المادة من جملة مزاياه على غيره
واما الطريق الثاني فمزيته انه لا شك في انه يحصل من تضاعيف الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها الاثنان ثم اثنان واربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا زدنا على ضعف مدد السلسلة
المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا وهكذا تحصل سلسلة اخرى من الازواج مبدؤها

الخمسة عشر ثم الثلثة والعشرون وهكذا فكل من اراد السالكين نظرا في الاخرى
موافقا لما في المرتبة اذا تمهد هذا فنقول الطريق في تحصيل المحابين من اخر من زوجي السلسلة
الثانية فوجين متواليين اذا لم يكن لاحدهما قسم مضبوط ايضا فوجين اخرين فاذا كان الرابع ايضا
اذا كان الثالث من اخر من السلسلة الاخرى والزوج الذي هو نظير الثاني من زوجي السلسلة الاولى فضربه
في الزوج الثالث اقل المحابين وفي الرابع اكثرهما والمثال اظهر هذه نظير الحكم به قد تم
الكلام في بيان هذا المرام الى هنا والغاية تاب حسنا ذكره افاده الفاضل
الدهلوي في الموضع في هذا المقام على سبيل الاستطراد ثم نرجع الى ما نحن بصدده فانه بعد انقراض
العمل على المحابة هو كل عدد بين تكون كل منهما مع الاخرى اثنين وعشرين وماتين
واربعة وثمانين قال الطريق استخراج هذين العددين هو ان يوخذ زوج الزوج كما ذكرته
في هذا المثال هو واحد عليه واحد فيصير خمسة ثم يضرب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه وهو اثنان
في هذا المثال يصير عشرة يزاد عليه واحد يصير احد عشر يضرب في الخمسة يصير خمسة وخمسين ثم يضرب
هذا في الاربعة يصير مائتين وعشرين وهو احد المحابين ثم يجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر
يضرب في الاربعة يصير اربعة وستين يضمه الى العدد المحابي يصير مائتين واربعة وثمانين وهو
المحابي الثاني وفيه ما فيه اذ لو كان المراد ذكر طريق استخراج خصوص هذين العددين المذكورين
على سبيل المثال من جملة انواع المحابين فالقاعدة فيه ذكرها بخصوصها وما القصد في
الاشعار بالذكر الا الاربعة والاثنين وغيرهما حسنا على سبيل التمثيل وما نحتاج الى هذا
التطويل الذي كان يتأتى ان يضرب الاربعة في الخمسة ليحصل العدد المحابي ثم يضم هذا
العدد الى اربعة وستين يحصل العدد المحابي بل ذكرنا المراد بيانا لطريق كلي وقاعدة عامة فظاهر
انه لا يمكن اذ لا يكفي تحصيل الفرد الثاني في سائر المراتب من سائر المواد بمحض زيادة واحد
على المادة كما انتفى هنا في مثال المرتبة فصار وجه تحصيل الفرد الثاني فرد الحاصل فهو
زوج الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه كما انتفى ايضا فصار احد عشر فرد الثاني الفرد زائد

قلين

في غاية الستة عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون وسبعة واربعون بلا شبهة وانما
الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر سبعة عشر ومن ضربه في الثمانية التي هي زوج الزوج
السابق مع زيادة واحد عليه مائة وسبعة وثلثون واين هما من هذين وكذلك الحال فيما فرع
عليها الى اخره وايضا يستفاد من اشتراطه الاولية للفردين الاولين وكذا للرابع او لما هو يجري
مجراه كما سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية بدونه على ما عرفت بلا اشتغال بالمصادر فتدبر
واعتبر ومنها ان التفاضل بين كل زوج فرد وبين اخر من نوعه في سلسلة النظم الطبيعي
يكون باربعة فان عدا اثنان من نوعه كما ذهب اليه بعضهم على ما مر يكون هو اول
السلسلة وثانيها الستة وثالثها العشرة ورابعها الاربعة عشر وان لم يعدا اثنان
منها كما هو المشهور تكون الستة اولها والعشرة ثانيها وهكذا ثم ان كل من تلك المراتب
اذا اضيف اليها الاثنان يكون مضروب نصف المجموع في ربعه مساويا للحاصل جمع الاثنين
اليه فاذا اسقط الاثنان من المضروب المذكور يكون الباقي مساويا للحاصل جمع الستة اليه
فيظهر من ذلك قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها على كل من الرايين فاذا سئل كم حاصل
جمع تلك الازواج من الاثنين الى الثنتي عشر فالجواب خمسون او ثمانية واربعون فتدبر
ومنها ان مجموع الازواج المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة زايدة على مربع عدتها
بقدر تلك العدة اي جذر مربع المذكور فان مجموع الاثنين والاربعة والستة اثنا عشر
وعدتها ثلثة والاول زايد على مربع الثاني وهو تسعة بقدر ثلثه هي جذرها فيظهر
من ذلك ان القاعدة في استعلام جمع تلك الازواج ان يضاف عدتها الى مجذورها فان
سئل كم حاصل جمع الاثنين الى العشر ازواجا يكون الجواب ثلثين فانه مجموع الخمسة ومجذورها
ومنها ان مجموع الافراد المتوالية من الواحد الى اية مرتبة موافق لاحد المجذورات
الصحيحة على الترتيب فان مجموع الواحد والثلثة اربعة وهي مع الخمسة تسعة وهي مع السبعة
ستة عشر فيظهر من ذلك قاعدة لاستعلام حاصل جمعها هي ان يضرب عدتها في نفسها فاذا سئل

فائدة لجمع الازواج بطريق اخرى نظيرتها فائدة لجمع تلك الازواج من مبتدئها الى اية مرتبة اريد

فائدة للافراد المتوالية نظيرتها قاعدة لاستعلام حاصل جمعها في مراتبها

كم حاصل الواحد الى سبعة افراد متوالية يكون الجواب تسعة واربعين فانه مضروب السبعة
في نفسها ومنها انا اذا وصفنا سلسلة من الافراد المتوالية على وجه يكون في كل مرتبة
منها عدة من تلك الافراد موافقة لعدة تلك المرتبة بان نضع في اولى المرتبة منها الواحد
ثم نضع في ثانيتها الثلثة والخمسة ثم في ثالثتها السبعة والتسعة والاحد عشر ثم في رابعتها
الثلثة عشر الى التسعة عشر ثم في خامستها الاحد والعشرين الى التسعة والعشرين وهكذا
يكون ما في المرتبة الاولى وما في كل من المراتب الوترية كالواحد والتسعة والخمسة و
العشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا ظاهر ويكون ايضا ما في المرتبة الاولى
ومجموع كل ما في ساير المراتب وترية او شفعية مكعبات متوالية فان الواحد مكعب الواحد
ومجموع الثلثة والخمسة اي الثمانية مكعب الاثنين ومجموع السبعة والتسعة والاحد عشر اي
السبعة والعشرين مكعب الثلثة وهكذا فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد لمجموع ما في مرتبة
هذا العدد في تلك السلسلة من الافراد الموافقة له في العدة لان مكعب الاربعة مثلا وهو
اربعة وستون مساو لمجموع الافراد الاربعة الواقعة في المرتبة الرابعة من تلك السلسلة
اي الثلثة عشر الى التسعة عشر فيمكن استعلام كل منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد
سوى الواحد لا يمكن ان يطابق شيئا من المجذورات ولا شيئا من المسطحات الوجوب كل مجذور
مجذوره وعدة كل من العددين مسطحها والاول ليس بعدة الا الواحد فيعلم من اولية عدد كونه
غير مجذور ولا مسطح وبالعكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون منطق الكسر لا نسبة فلا يوجد
اصم الكسر الا في المركبات وايضا لا يكون عدد مفرد في غير الاحاد الا ويصح من النصف
والخمس والعشر جميعا وقد يصح من غيرها ايضا كالستين فانه يصح من مع ذلك الثلث والربع
والسدس ايضا فاشتمل على الستة من الكسور التسعة والتسعون ايضا كذلك الا انه يشتمل على التسع
بدل الربع ليس في مفردات العشرات سواها بهذه المنزلة ولذا اعتبرها اهل الحساب فيما
يحتاج الى التقسيم كثيرا من انواع الهيئة في مفردات المات يوجد كثيرا منها على تلك الكسور

فائدة غريبة مفيدة للطالب لتحصيل / الكسرين كثيرا

ضابطة اخرى مستنبطة من الاولى منها

بيان ان الاول من بين اولية العدد وكونه غير حاصل من ضرب عدد في نفسه او في غيره

كالثمانية المشتمل على الستة مع زيادة هي الثنين وكالتسعة المشتمل على ما اشتمل
عليه الثمانية مع زيادة هي الربع وفي مفردات احاد الاثنين يشتمل تسعة اثنين على ما اشتمل عليه
الثمانية مع زيادة هي الثنين فلا يتوهمن ان الكل المذكورة الا السبع واما تحتوي مفردة تشتمل
عليها جميعا فغير معلوم بالاستقراء والجامع للجميع انما يوجد في المركبات واقله العاشرة
وعشرون ويعرف ذلك من جهة ان اقل مخارج كل كسر من الكسور المذكورة انما هو في احدها
فانه الاثنين اقل مخارج النصف والثلثة اقل مخارج الثلث وهكذا فاذا شئت تحصيل
اقل مخارج كسرين معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث مثلا يجب ان تخص عن اقلهما
اعدادا بعدد كل من اقل مخرجيهما اي الاثنين والثلثة وليس ذلك الا الستة واذا شئت
تحصيل اقل مخارج هذين مع الربع ايضا يجب ان تجد اقل اعداد بعدد مع ذلك الاربعة اي
وليس ذلك الا الاثني عشر والضابط في هذا المقام ما هو المقرر بين الحساب من مدخلية
النسبة بين كل من تلك المخارج مع غيره هل هي المباينة او الموافقة او المداخلة فعلى الاول
يضرب تمام احدهما في الاخر وعلى الثاني يضرب اقل ان يكون وفقا احدهما في الاخر وعلى
الثالث يكتفي بالاكثر فتحصيل اقل مخارج الكل التسعة يضرب اثنان في الثلثة
بينهما توافق بالنصف ثم يضرب الستة في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما في النصف
فقد تحصل الثمانية ثم لتباين الخمسة والاثنى عشر يضرب احدهما في الاخر فيحصل الستون
ثم لدخول الستة في الستين يكتفي به ثم لتباين السبعة الستين يضرب احدهما في الاخر
فيحصل الاربعمائة وعشرون ثم لتوافق الثمانية معظم النصف الرابع يضرب بعض احدهما
لكونه اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة واربعون ثم لتوافق التسعة مع في الثلث يضرب
ثلث احدهما في الاخر فيحصل الفان وخمسمائة وعشرون ثم لدخول العشرة فيكتفي بها وهو اقل
المخارج لجمع الكسور التسعة وههنا طريق اخر هو ان ينظر اولا في جميع المخارج المذكورة
فيسقط الاثنان والاربعة لدخولها في الثمانية ثم الثلثة لدخولها في الستة ثم الخمسة لدخولها
في العشرة ثم يضرب الستة بالثلثة لتوافقهما مع الثمانية في النصف بالاثنين لتوافقهما مع
التسعة في الثلث ثم يسقط المضروب مطلقا لدخوله في التسعة على الاول وفي الثانية على الثاني
ثم يضرب الثمانية بالاربعة والعشرة بالخمسة لتوافقهما في النصف فلم يسقط من تلك المخارج
الا اربعة تباينها هي الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة واما الخمسة والسبعة
والثمانية والتسعة فبلغ مضروب بعضها في بعض ما ينتهي تعديله الى الفين وثمانمائة وعشرين تقطن
بانه يحصل من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظرا الى الاربعة الاولى وهو ان قال
قال الضبط مخرج زكاة الخواص من بخ وهفت صد وند درهم بزن فانما يكون نظره
الى الاربعة الثانية والله اعلم وقع في هذا المقام ما روي عن امير المؤمنين علي عليه السلام انه
قال في جواب من سأله عن هذا المخرج اضرب ايام عجزك في ايام سنتك ومن الناس من
ذلك فقال اضرب الشهور في عدة الشهور ثم الحاصل في عدة ايامها واوسع هذا كلام
بعد كلام والحكم على هذا السؤال ممكن اذ يقال اضرب بعدد السنين في الدرجات وان
ذلك ولكن الفضل للكلام الملوكاني فانه ملوكاني الكلام وبالجملة قد استبان من ذلك ان
كل عددين يجتمع من ضرب احدهما في عدة ثم يضرب كل واحد من اشتركا في واحد عدة اخرى يكون حاصل ضرب
احدهما في الاخر مشتملا على الجميع بل يشتمل اقلا على زيادة او زيادات متولدة من تكرر
بعض الخارج بسبب ضرب كل عدد يصح منه كل او كسر يكون حاصل ضربه في نفسه ايضا
مشتملا على زيادة ما في اصله فان مضروب اثنين الذي هو مخرج النصف فقط في الثلثة
التي هي مخرج الثلث فقط ستة هي المخرج لهما والمدار ايضا بسبب تلك الستة مخرج النصف
مخرج الثلث بالضرب اذ كل منهما موجب لحصول مخرج المدين كما ان مضروب اربعة التي
هي مخرج الربع في ثمانية ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لها مخرج الثمن ونصف الثمن
ايضا وهذا الحاصل من ضرب اثنى عشر في الثلثين ثلثمائة وستون وهو مشتمل على ما

السبع من الكرى التسعة على عدة اخر مايضم من اجزاء تلك الكرى يعرف تفصيلها بالتامل في اية
شيأ منها فى نفس الامر يصح منه الثمن والتسع وليست اكثر الاجزاء المذكورة بل الثانية قول الاول
فربع اشمل على النصف فيضا اشمل على الرابع والثانى من ربع اشمل على الثامن فيضا وهلم
على هذا القياس فاذا نظرت فى تلك المخارج وفيما يحصل منها بالضرب فى الكرى وانه ملزوم على
بعض اسرارها التى لا يفطن بها الا اهلها تفيد مكنة فى اشغال الذهن الا يفيد الملكة
عن بعض المعضلات المهمة وقد كنت فى اوايل سنى ولما يصر فى الفكر فى امثال ذلك فاتفق
لى فى اثناء ذلك ان دار لى صحبة الخير المحترم المدقق صاحبى الحاسب قدس سره فبعد ان تم
منى ما كنت فيه توجه الى فى اثناء مسئلة حسابية ساقت حكاية ذكر لى ان بعض اصدقائه
من اهل المروة دلاه فى البارحة من نيل على من بيضا مصبعة بالبيان على ما هو عادتهم
من اهداء بعضهم لبعض مثلها فى ايام الاعياد فاذا واعنه بقوص فاخذ فتاد خاوه للدود
فى قلبه فاخراجها عنه شيئين شيئين فانتهت الى واحدة ثم شرعت فعدد لها ثلثة ثلثة
بقيت ايضا واحدة فلم ازل اكرر تعدادها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة ستة
فكانت الحالة فى تلك المرات على ذلك المنوال حتى عدد لها سبعة سبعة فلم يتوجه شئ
منها فعلمت ان معرفة تلك المضرة استخراج خصوص عدد جميعها فتاملت هنيئة
فتفطنت بانه ينبغى ان يطلب ذلك اقل عدد جامع لجميع الكرى من النصف الى التسعة فان
اتفق ان يكون هذا العدد ناقصا عما يعد السبعة بواحد فهو بعد اضافة الواحد
مطابق للطلوب وان لم يتفق ذلك فتدبره الضرب فى الكرى حتى ينتهى الى ما يتم التسعين
لجامع لتلك الكرى على السبعة فيبقى اربعة فتفطنت بان هذا اثر اربعة فلم تكن
خبرتى بتلك الاصل الاعشرين يحصل المطلوب ليس شئ من الثمانية والاثنى عشر و
الستة عشر وانما قلنا ذلك لان ما يعد السبعة بواحد فضرب الستين فى الخمسة
حتى وصلت الاربعة المذكورة فى ضمنها الى العشرين فبلغ ثلثمائة فاضفت اليه واحدا فكان

هو الجواب فعرضت عليه فانبسط واستحسن عند استعالى فكان بعد ذلك يخصنى با
زادة دقايق فوايده ويضيفنى من بابركات ايام مايده فهذه احدى الضوابط العربية المتخرجة
باستعانة هذا الباب من المسائل الكثيرة ومنها ماذكروه فى استخراج الاعداد المضمرة
مركبا بقوله اذا اخذ الغرد راهم وحصانه وبان بعده ثلثة ويخرج بما يبقى واحد
الواحد سبعين والاثنين خمسة وثلثين ثم خماس ويخرج بما يبقى واحد لكل واحد احدا
وعشرين ثم سباع واخر لكل واحد خمسة عشر فالمجتمع هو الجواب الذى رزق على مائة وخمسة
وان زاد فضله عليه هو الجواب وان لم يزد شئ فى مراعاة العدد فالجواب مائة وخمسة انتهى
ومنها ماسح لنا فى استخراج ما اضمرها بعد العشرة الى التسعين وهو ان تقول الناضم
شيأ من ذلك عدد عشرة عشرة واخر بما يبقى من اخذ اسلى كان عشرة او اقل ثم عد
تسعة واخر بما يبقى وصنع كذلك بعد تحصيل هذين الخبر بانه قط الخبر بالاول والثانى
انا مكن والا نضيف الى الاول واحدا والى الثانى عشرة ثم نقط الخبر بالاول على
الخبر الثانى فنضرب الباقى على الثانى تقديرا فى العشرة ونجمع الحاصل مع الخبر بالاول فالمجتمع
هو الجواب شلا اذا كان الخبر بالاول ثلثة والثانى خمسة نقط عنه ونضرب الباقى
وهو اثنان فى العشرة ونجمع الحاصل الى العشرين مع الثلثة يصير ثلثة وعشرين وهو
الجواب واذا كان الخبر بالاول سبعة والثانى خمسة نضيف الى الاول واحدا فيصير ثمانية
والى الثانى عشرة فيصير خمسة عشر نضرب الباقى بعد اسقاط الثمانية من الخمسة عشر وهو
السبعة فى العشرة فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع الخبر بالاول فيصير سبعة وسبعين وهو
الجواب على هذا القياس ومنها ما ينتفع به فى تحصيل الزجة المعاصين واستخراج قدر
شربة منها قال صاحب الغيرة فيه فان قيل انا صبوت مركبا من جزاوة معلومة الاوقية
نريد ان نعلم مزاجه ومقدار شربة منه فالضابط فيه اقول الضابط ان تاخذ
اوزان الادوية من الخرج المشترك ونحفظ وتكتب عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة الاولى

نعف

وتزيد عليه على اجزاء الحارة في الدرجة الثانية وتزيد على المجموع ثلثة امثال عدد
الاجزاء الحارة في الدرجة الثالثة وعلى المجموع اربعة امثال عدد الحارة في الدرجة الرابعة
ثم ناخذ ذلك عدد الاجزاء البادئة فان كانت الاجزاء كلها حارة فقط او بادئة
فقط نقسم الحاصل على المحفوظ وان كانت ممتزجة منهما ناخذ فضل الحاصل على
الآخر ونقسم على المحفوظ فما خرج فهو من مزاج المركب على هذا القياس فتخرج الرطوبة واليبوسة
مثاله معجون مركب من خمسة ادوية او اقل هذه الاقل مثقال الثالث نصف مثقال الثالث
خمسة طباشير الرابع مثقال والخامس اوقية فاخذنا بالطباشير فكما هكذا الاول
اربعة وعشرون الثاني اثنى عشر الثالث خمسة الرابع ثمانية واربعون الخامس ثمانية
والمجموع سبعة وثمانون حفظناه ولكن اوله كلها حارة والثواني في الدرجة الاولى
فاخذنا هما ستة وثمانين والثالث في الدرجة الثانية فزدنا عشرة على الماخوذ
الرابع والخامس في الدرجة الثالثة فزدنا على الستة والاربعين مضروبة في الثلثة في
الحين حصل مائتان واربعة عشر فسناه على السبعة والتسعين المحفوظ فخرج اثنا
وعشرون جزء من سبعة وتسعين جزء والكسر يبقى بحاله فلما كان حارا في اوايل الدرجة
الثالثة لم نعتبر ان جزئية الاثنين بطبقة الاولى والثالث بالثانية في الثانية و
الرابع في الثالثة والخامس في الرابعة فجعفنا عدد الاثنين كانت ستة وثلثين ثم
جعفنا صعف عدد الثالث مع ثلثة امثال عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس
فحصل مائة وستة وثمانون فاخذنا فضله على الستة والثلثين فكان مائة وخمسين
قسناه على السبعة والتسعين فخرج واحد وثلثة وخمسين جزء من سبعة وتسعين جزء
فهو يابس في اواخر الدرجة الثانية وقس عليه الممتزج من الحارة والبادئة وليكن
الاول اقل من الثاني والثاني قدر ثلثة اشرية والثالث نصف اشرية والرابع قدر اربع
اشرية والخامس قدر ثلثة اشرية فجعفنا الكل صار اثنى عشر ونصفا قسناه على الدرجة الاولى

فهو

وهو سبعة وتسعون فخرج سبعة طباشير وتسعة اشرية وخمسة عشر جزء من
طباشير فقد اشرية من هذا المركب فيه ثمانية طباشير انتهى وله تحقيق فيما يفيد من المباحث
مزجة الثالث فاحفظ في المفردات من كونها في الدرجة الاولى او غيرها كونها
في اواخر تلك الدرجات وكذا اخذ كل منها تاما في مرتبتها فاخذ ما فرض مثقالا عند
كونه حارا في الاولى اربعة عشر مثقالا ومن مثقالين عند كونه حارا في
الثالثة مفردا في الثانية واربعين وهكذا اذا فرضنا ما حارين
في اواسط الاولى والثالثة مثلا فكان السؤال ان ناخذ كل منها نصفا فاخذ
نعلم ذلك كائنين يصرح به دفعا لتاسر عدم عاية الحرافقد ما فعلم في تحديد
مزاج المركب من تعيين اوايل درجتها واواخرها والثاني فانه بنوقد شرية من المركب
على ما اعتبر من قدرها في مفرداته على وجه يقتضيه هو من تجويز شرب الزايد على مثقال
مما يتركب من مفردين فكان قد شربة كل منهما حين الانفراد مثقالا نظرا الى ان
مجموع نصف مثقال من هذا ونصف مثقال من ذاك يجري مجرى مثقال من كل منهما و
القرايف انه قد يطرد في المركبات المعمول فيها كون بعض مفرداتها مصلحا لبعض
اخر كالسكبين فانه قد شربة كل من الخل والعسل لو فرض مثقالا حين الانفراد
لوجب ان يكون زايدا على المركب فكسر وذة كيفية كل منها بالنسبة فيجوز ان الشربة منه
قد اشتمل على مثقالين من كل منهما مثلا اي اربعة مثاقيل واما اقل من قد مثقال
على مثقال من كل منهما اي مثقالين لظهور ان مقاربة كل منهما مع الاخر لو لم تزد
في قدر شربته لم ينقص منه البتة فكم لهم من كثير من فقه الوصايا والمواريث محتاج
الى النسخ اصلح ورد بط سلمي الى هذا الباب من الخاصة حتى ان كثيرا من الناس مع كونهم
معدودين في عداد الاذكياء يكونون عند الرجوع الى التحقيق مسئلة عليه من
المخبطين في سلك المجلدين ويتعزون بما يحدث غيرهم به وقد تبرج من شاهم

كتاب مع صاحب العين ت
فيما فرضه
بياض في الاصل كتب بعده بياض
والوصايا الا هذا الباب

الخالفين عاروا وعار امير المؤمنين عليه السلام من الجواب المروي عن مسئلة فالفرائض
سمّوها المنبرية في جملة غرايب اخباره ومجايباته مع انه على تقدير صحته من
مزاهرين عما يليق ادباب الحجة من خواص افاداته اللطيفة واسراره يتوقع اصحاب
البصيرة من كونه على الشريعة على اتخاذ الحق اقتراء منهم عليه واجراء على الكذب
التبع في هذا الاسناد اليه بيانا ذلك ان لهم في مسايل الفرايض خلافا مشهورا
مع الطايفة المحقة اثابهم رضوان الله عليهم ربح اليها اكثر اجلها لغوهم
في هذا الباب احدها القول بالتعصيب والاخر القول بالعول اما القول بالاعادة يشركون
البعيد مع القريب في التوريث كالاخ مع البنت والعم وابن العم معا وتارة يخصون
من بين الاعمام والاخوال ومن بين بني العم وبناته الذكور بالميراث دون الاناث
باجلا صيغة الشك مختلفة الالفاظ فيرون من طريق واحد هو ابن طاوس عن
ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وآله تارة انه قال فما ابقت الفرايض فلاولى عصبة اقرب
وتارة انه قال فلاولى عصبة ذكر ويعارضون بامثال ذلك مما نطق به القران
من بيّنة القريب دون الرحم استحقاقا للميراث بالنص على اولوية بعض اولى
الارحام ببعض وما صرح به القران من ولاية الكل من الرجال والنساء بعضهم من بعض
مما ترك الوالدان والاقربون وبآيات اخر في قدر ما فرض في الفريقة ربعا وثمنا
يجعلون ما هو نسبة ثمانية لثلثة بالدين وما هو نسبة اربعة لثلثة بالقرابة
عليهم السلام من ان التركة اذا ضاقت عن السهام يدخل النقص على عدد الاثنين والاربعين
وكذلك الامم من ذوي الفروض المساوين لهم في المرتبة فانه لا يحتاج على ذلك
الى استعمال العول الذي هو عبارة في اللغة عن الزيادة والنقصان فيزاد السهام
على مبلغ المال حتى ينتقص نصيب الجميع بنسبة واحدة على قياس الوصايا والديون
وعدة معلم في هذا القرض ما رووه عن علي عليه السلام عن رجل لم يسمّ عن امير المؤمنين

انه

انه سئل عن امرأة ماتت وخلفت زوجا وابوين وزوجة فقال عليه السلام لبيد وبة مما ترك
ثمنها فصار المسئلة على ما في صحة الرواية من اربعة وعشرين للزوج من البنين ثلثة وللام
سهم واحد فذلك اربعة ثم ضرب المشترك لهذه الكل اربعة وعشرين ومجموع تلك الكل
منه سبعة وعشرون فالثلثة التي هي ثمن الخارج يصير التسعة والعشرون بعد النسبة
ينقص عن الكثير والكثير ايضا فاجروا مثل ذلك في سايل الفرايض حكموا في البنين
والابوين والزوج الذي نصيبه الربع حيث يكون مجموع الكل من الخارج المشترك ثلثين ان
نصيب الزوج منه ستة فيصير بوجه وهكذا مع ان فقهاءهم حكموا ابطال الكل من محمد
بن علي الباقر عليه السلام ومحمد بن الحنفية وغيرهما من الصحابة والتابعين وفي بعض روايات
مسلم كما اعرض بطريقة النبي والوصي عن رجل لا يعرفونه باسمه فضلا عما اعترفوا
في رجال رواتهم من التعديل والتوثيق نعوذ بالله من الغواية وعلى الاتكالة ومنه الهداية
ومنها ان كل مجذور يعيد مجذور الضعف ايضا مجذورا ضعف جذر الاول وجذر الثاني
كالاربعة والستة عشر فان عدد الاول الثاني مستلزم لعدد الثاني ستة عشر اربعة وكالربع
والثمن والربع فان عدد الاول مستلزم لهذا العدد النصف والواحد والنصف قد يعبر
اقليدس في الكل الرابع عشر من المقالة الثامنة من كتابه على هذه المقدمة واستدل
المسيحي بعاونتها في شرح بعض ابيات الديوان على استحالة الجذر الاصم بجب
الواقع بنو عليها ان حكم امير المؤمنين عليه السلام من انه كما يقول بحق الذي جذره
جذر الاصم الذي هو افتراء عليه فانه يلزم من صحته ترضعه عليه السلام الحق بالباطل وهو
انتهى ما يتوجه به وصورة الاستدلال على استحالة المذكورة بعاونة تلك المقدمة
ان نصف الشيء ابدا ناقص في الكثير بقوله والقوان العدد الاصم ليس جذره ضعف
لجذره ولكن يمكن العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه موقوف على مقدمة هي انه
لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ومربع صحيح مع كسر عدد صحيح الا اذا كان ذلك مربع

نسخة الشيخ البهائي

الكسر الاول من الكسر الثاني الواحد وما اشبه ذلك فانه لو كان مربع الاثنين
والنصف اصم عدديا صحيحا كالثلاثة مربعا ضلعها اثنان ونصف والواحد الذي هو ربع ضلعه
والواحد المربع يعد مربع اثنين ونصف على تقدير كونه صحيحا يجب ان يعد الواحد الذي هو ضلع
الكسر الاول الكل الذي هذا اذا ثبت ذلك فنقول رجوع الشكل الاول الصحاح الواقعة بين كل اثنين
من مربعات الاعداد الطبيعية اصما هو اما الاثنان والثلثة الواقعان بين الواحد
والاربعة او غيرهما كالواحد والاثنين اصما كذلك الاعداد الواقعة بين الاربعة والتسعة
بين التسعة والستة عشر وغيرها فلان واحدا منها ان كان مربعا فجذره اما ان يكون صحيحا
فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر كالثلثة باطلة فجذره غير موجود اما الاول فلان التصحيح
الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني فجذره يجب ان يكون
اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كل كاكل الجذور اكثر من الجذور
فالجذر اعظم من الجذور وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري المربعين
اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما الثاني
والثالث فلانا بينا ان المربع الكسر ومربع الصحيح الكسر يكونان صحيحين لكن هذا عدد
صحاح فلا يكون مربعا لها والتقدير انها مربعاتها هف فقد ثبت ما قلناه من ان
الاصم عليم الجذر لسانا ان امكن جدلا ان يكون استعدادا كما هو على بعض الالسنة شهد
وفي بعض الكتب مذكور انه وقد نقل عن بعض معرفة الفرق من المتاخرين برهان اخر
على هذا المطلب حاصله انه لو كان للعشرة مثلا جذر بالكاف نسبته الواحد اليه كنسبته الى
العشرة لما تقرر من ان الضرب يحصل عدد نسبة الواحد الاول الى الاول المضروب بين كنسبة
المضروب الثاني فلو كانت ثلثة مثلا فنسبة الواحد الى العشرة فيعد جذر
العشرة بالكاف الرابع من الثامنة مع ان الواحد لا يعد الجذر الا ثلثة على الكسر وهو
ظاهر وقد رأى بعض الفضلاء المتاخرين امكان الاستدلال عليه بالسادس من الثامنة ايضا

بتبديل قوله والواحد بعد العشرة الا بالنسبة الواحد الى العشرة فلا يعد جذر العشرة فلا
العشرة هنا وهي التي اتى ترتب هذه البراهين على هذا المطلب بناء على الاشكال الذي
كان اولى بالاخير من الاشكالين المبني عليهما البرهانان الاولان الاشكال السادس
المبني عليه البرهان الاخير فلا يتأتى بدونه دون العكس ولكنا اعترضنا عليه بما حاصله
ان الشكل السادس مختص بحكم الا عداد الصحاح فانه اخذ في بعض مقدماته ان
الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئا من الكسر لا يعد الواحد فلا يصح
الاستدلال من عدم عد الواحد جذرا مشتملا على كسر فرضا انه يعد مجذوره
الصحيح فاذا كان الشكل السادس لا يدل على المطلب من حيث اختصاصه بالصحاح فكذا ما
ابتني عليه من الشكلين الاخيرين فلا يتم شيء من تلك البراهين فتامل هذا ما وجد
مما ينبغي نقله هنا من اثار السابقين والله حقيق بما يتعلق بهذا المطلب ومن الله
نستمد التحرير برهانا واضح على هذا المرام غير مبني على شيء من امثال تلك الاشكال
بل على مقدمات بينة تتلقى من الاذهان فنقول لو كان لشيء من الاعداد الواقعة في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين جذر تحقيقي لكان جذره مؤلفا
من صحيح وكسر لكنا نفرض عددا صحيحا من صحيح وكسر الى ما لا نهاية حاصل المرتبة
فنا بتة بالتامل في عدم وقوع صحيح بين صحيحين متعاقبين في نظم الاعداد حتى
يمكن ان يكون جذرا تحقيقيا لمثل الاعداد المذكورة وفي ان مضروب الكسر المجرد
في نفسه اقل من نفسه لو صح فقد يمكن ان يكون صحيحا واما بملاحظة اللازم فلان
حاصل ضرب الصحيح مع الكسر في نفسه مؤلف من صحة من جميع ما يحصل من ضرب الصحيح في
الصحيح والصحيح في الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر حاصل الثاني والثالث من تلك
الاربعة مما والحاصل ضرب في الكسر المفروض في صحيح ما والضعف لذلك الصحيح
هو ظاهر يرجع الى كون مؤلفا من ثلثة هي مربع الصحيح ومسطح الكسر في مثل ذلك

الصحيح مربع الكسر لما كان قد يصحح بادنى شبهة يكفي في بطلانه اللازم بيانا انه
ويمكن ان يكون هذا المسطح بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا للصحيح حتى يكون المجموع
من تلك الثلثة مطابقا للمجذور المفروض فنقول المسطح المذكور لما حصل من ضرب
كسر صحيح وحقيقة كثير الكسر بعدد الصحيح ربح هذا الصحيح فيمكن ان يكون مما يبعض
مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة الى الثلثين والخمسين والثلثة الاخماس مثلا واذا
فعلى الاول يكون صحيحا بادنى شبهة فيمكن ان يطابق بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا
لانه يكون ناقصا من الكسر بالنسبة فضلا عن الصحيح وعلى الثاني وان كان الصحيح ناقصا
عن مخارجه كالواحد بالنسبة الى الكسر المذكورة او كائنا فيما بين المخرجين كما
لسبعة بالنسبة اليهما يكون قدر نقصان الحاصل عن ان يبلغ الصحيح بقدر مضروب
الكسر فيما به التفاوت بينه وبين المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا
لقدر مربع الكسر لصار الحاصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا واذا فلو كان يمكن
تلك المعادلة فانما بالتفاوت صحيح النسبة ومضروب الكسر فيه اكثر من مضروبه
في نفسه بادنى شبهة فتبقى المسطح المذكور بجميع احتمالاته ويمكن ان يطابق بانضمام
الكسر اليه صحيحا وهو المحال فان قلت اتمام هذا البرهان مبني على ثبوت مخرج عددي
لكل كسر عددي وهو تصور ذلك الا بان يكون بينهما نسبة عددية وهو تم ههنا
لم يجز ان يكون لكسر جذر الاصم الى الواحد نسبة مقدارية صحيحة عددية قلنا
هذا المنع مع كونه مكابرة مستلزم للاعتراف بالمدعى ايضا فان النزاع ههنا ليس
الا في ان الاصم من الاعداد الحقيقة هل له جذر عددي يكون بعض عن نسبة
اليه جزءا واجزاء معينة من الاجزاء المعينة المفروضة لمجذوره كما ذهب اليه بعض
الاوهام الذي لم يعلم جذر ذلك كما هو مدعى القوم في هذا المقام واما امكان تحقق ضلع
مقدار مربع مقداري فرضي كونه مفروضا لعدد معين من الاحاد حقيقة وتحقق

نسبة بينهما غير ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو الشان بين الجذور والاعداد يتعلق
به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها ان كل مربع منقسم بقسمين متفاضلين
بواحد الخارج من مربع القسم الاكبر كالتسعة المقسمة
الى الاربعة والخمسة الخارج من التسع مربع الاربعة يكون خمسة عشر وهو مربع
اثنى عشر يكون خمسة وعشرين وهو مربع الخمسة والعشرة مربع الخمسة يكون مائة
ونصفا ان مجموع الستة عشر مربع سبعة ونصفا ستة وعشرين وربع يكون
اثنين وسبعين وربعا وهو مربع ثمانية ونصف وهذه الخاصية ترشد الى القاعدة
ومنها
ان تخرج مربعين يكون مجموعهما مربعا وما يترشح منها مربعين متفاضلين بمربع
ان نسبة كل جذر الى جذر احد نسبة مجذوره الى مجذوره مثلا اي مكررة بعنوان
الاضافة فان نسبة اثنين مثلا الى الستة هي الثلث ونسبة الاربعة الى الستة هي
الثلث ايضا فان نسبة الواحد الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الستة عشر وهي
ايضا الربع الى الخمسة والعشرين ربع الربع والثاني تستنبط من هذه الخاصية ضوابط
لطيفة منها ان كل مجذور فيتقي صحيحا او كسرا او مؤلفا منهما اذا ضرب في عدد من
الاعداد كذلك ثم ضرب الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذورا من
الجذور لما تحقيقيا كالواحد والاربعة اذا ضرب في الخمسة ثم العشرين فيها يحصل مائة وهو مجذور
العشرة وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف ثم الواحد والثلثين فيه يحصل تسعة انصاف
ثم وهو مجذور الثلثة او رباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور فتحقيق اذا
قسم الخارج عدد او ذلك العدد ثم الخارج قسم على ذلك العدد ايضا يكون الخارج الاخير مجذورا
تحقيقيا كالواحد والثمانية اذا قسم على الخمسة ثم قسم الستة عشر والمائتين عليها يخرج
ثلثة وستين اجزاء من خمسة وعشرين جزء من احد وهو مجذور واحد وربعا احادا
وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة ثم ثمانية اثمان وهو النصف ايضا يخرج ربع وهو

خاصية مشتركة للقاعدة الاولى تحت خاصية مشتركة بين
كل مجموع مربعين مربعا فيكون مضاعف
ضرب مربع
استنباط بعض ضوابط لطيفة من خاصية مشتركة

مجزء النصف وكالاثنى عشر والربع اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة والثمن
عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو مجزء الواحد الثلثة الارباع وعلى هذا القياس
ومنها ان كل مجزء وتحقيقي يكون كل من كسوره المفردة والمكررة المضافة الى مثلها
مجزء ايضا كذلك كالثلث وثلثي الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين وثلثة
ارباع الثلثة الارباع فان التسعة مثلا من المجزء والصحيح يكون ثلث ثلثها
اربعة ويكون ربع ربعها تسعة انصاف ثمن الواحد وربعا ربعها المطابق لنصف
نصفها الموافق لربعها اثنين وربعا ثلثة ارباع ثلثة ارباعها اربعة وتسعة
انصاف ثمن الواحد وكذا من هذه مجزءات تحقيقية وان الربع من المجزءات المكررة
يكون ثلث ثلث جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وهي ثلثة اجزاء من ستة عشر
ربع ربع جزء من ستة عشر جزء من واحد ومجزء بعيد اربعة اجزاء من ثلثة ارباع
ثلثة اربعا عشر تسعة اجزاء من كل منها مجزء وتحقيقية وقس على ما ذكرنا سائر
الاعداد وسائر الكسور وبوجه استنباط تلك الضوابط على الخاصية المذكورة قائم
على التمام وقال ومنها ان حاصل ضرب كل مجزء وتحقيقي في مجزء وتحكك صحيحا
او كسرا او مؤلفا منهما وكذا خارج قسمة كل مجزء وعلى مجزء وذلك اقتبسه الله
يكون من الجزءات التحقيقية فان حاصل ضرب ربعة في التسعة ستة وثلثين
وفي الربع واحد وفي الاثنين والربع تسعة وحاصل ضرب المتبقي الربع جزء من
الستة وثلثين جزء من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون جزء منه وحاصل ضرب
الواحد والسبعة الاتباع في الاثنى عشر والربع اثنان وعشرون وثمانية وعشرون
جزء من ستة وثلثين جزء من واحد وان خارج قسمة المأتين على الستة والعشرين اربعة
وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين والربع اربعة واربعون واربعة اتساع والخارج
من نسبة الربع الى الاثنين بعد ربع وبعد اتساع اخر نصف ثمن والى الثلثة ثلثة ارباع

والى اثنين والربع تسعة انصاف ثمن وعلى هذا القياس لجميع هذه الاعداد والنسبة
والخارج مجزءات تحقيقية بعضها ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل ومنها
كل مجزء صحيح اذا اضيف اليه جزء من ربع الواحد كان المجموع مجزءا ويكون جزء
زايدا على جزء المجزء والا فان نصف الواحد وثلثه اذا اضيف اليه ثلثا ربع
يحصل ستة وربع وجزء اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف اليه ثلثة وربع
يحصل اثنا عشر وربع وجزء ثلثة ونصف وهكذا وينظر من الثمانية اذا اريد
تتميم عدد معين بقسمين يصحبن يكون احدهما جزءا للاخر فطريقه ان يزاد على
العدد المعين الواحد واسقط من جزء المجموع نصف الواحد فالباقي الحاصل القسمين وبالعكس
عزاه احد يحمل القلم فخذها اخرا ادونا ايراده من الزوايا وقوله الضوابط والقوانين
المعلقة بالنوع الثاني من الله تعالى في الشروع في النوع الثالث وبالله التوفيق
النوع الثالث وهو ما يكون عارضا لبعض اعداده فقليل النسبة الى النوعين الباقيين
وخاض المهات المطارح في ارباب التحصيل لذلك جعلنا المباحث الشريفة المتعلقة
في بعض العلوم باعتبار بعض اعداده من حيث عروضها لمعدود ما خاصة او ما شابهها
منية لهذا النوع فرتبناه على فصلين الفصل الاول فيما يتعلق بخصوص بعض
الاعداد من حيث هو من الجهات الثلثة الاولى منها ان الواحد لا تاثير له في الضرب ولا في
القسمة بمعنى ان كل عدد ضرب الواحد سواء كان واحدا او غيره وكذلك كل عدد قسم
عليه لم يتاثر الواحد حاصل ذلك الضرب او القسمة في تلبية المضروب والمقسوم فيكون
حاصل الضرب وخارج القسمة موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت حاصل
ضرب الواحد في نفسه موافق لحاصل ضرب ذلك العدد فيه فالواحد في نفسه لم يؤثر
لا تاثير له في الضرب على عوض ضرب العدد في الواحد وبالعكس مع انه اظهر قلنا
الوجه عناية تطابق الشايع من نفي التاثير في القسمة اذ قسمة الواحد على غيره

من الاعداد مؤثرة في كمية المتصرم على فان خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر

خاصية الخمسة والسبعة

ومنها ان الخمسة والسبعة من بين اقل الخارج الكسرى التسعة مختصتان بالجزم هما ان في العشرات لا يوجد خارج الكسر لعدد يساويه احاد من ضرب عدد من الاحاد في عدد اخر منها غيرها كالعشرة والخمسة عشر والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون احدهما او كلاهما الخمسة وكالمائة عشر والاحد عشر والثمانية والعشرين والخمسة والثلثين للتسع فان شيئا منها لا يحصل من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس ما سواها من اعداد المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك فان اثنين عشر من خارج النصف السدس مع حطه من ضرب الثلثة في اربعة من خارج الثلث والربع مع حصوله من ضرب اثنين في ستة والخمسة خاصية اخرى هو وجوب ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها من المركبات في كل عدد فرد فان حاصل ضرب الخمسة في الثلثة عشر وفي الخمسة عشر وعشرين وحاصل ضرب الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون وفي الخمسة وسبعون وهكذا في سائر الاحاد والعشرات وغيرها

وقد اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها اكثر المفسرين في تفسير قوله تعالى في سورة التوبة ان تستغفر لهم سبعين فلن يغفر الله لهم قال في البيضاوي وقد قيل استعمال السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في الكثير لاستعمال السبعة في جملة اقسام العدد بأسرها انتهى وقال النسفي ووجه تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان العدد قليل كثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها واذا الكثير الثلثة وليست في فصاعة والعدد ايضا نوعان شفع ووتر وقال الراغب شفاع اثنان فما فوقهما وقال الاحد ثلثة والسبعة الى العشرة هي الكثير من الاعداد اما شفعها او وترها او الثلثة وانتفاعا كالثلثة والعشرة كالمائة ثم جاوز العشرة فصار اضافة الاحاد الى العشرة

ذكر ذكره القوم في خصوص السبعة والسبعين المكرر

كقوله اثنا عشر ثلثمائة الى العشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين والثلثون تكرير ثلث مرات وكقوله مائة فالعشرون جمع الكثرة والنوع والكثرة منه وكالمائة والكثرة منه فضا السبعون تارة في الكثير من العدد من كل وجه والغاية تارة فضا فجاز ان يكون تخصيص السبعين لهذا المعنى انتهى وقد اجتهد الشيخ البهائي في شرح الحديث السابع من الاربعين بتقريب ما في حق قول رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل شهر رمضان ومن اتى فيه بخصلة من خصال الخير كان له ثواب من اتى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور في تحرير هذا المطلوب بقوله قد يقال في وجه تخصيص السبعين بذلك من بين سائر الاعداد انها اكثر ما هو كامل في العشرة اعني السبعة بعد العدد الكامل هو العشرة لاشتماله على جميع مخارج الكسر التسعة اذ ان جميع ما فوقه يحصل اما باضافة الاحاد اليه او بتكريره او بهما معا ووجه كلية السبعة اشتمالها على جملة اقسام العدد لانها اما زوج واما فرد اما اول واما غير اول واما منطق واما صم واما مجذور واما غير مجذور واما تام او زايد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد فقد اشتمل السبعة على جميع هذه الانواع اذ الزايد والفرد الغير الاول قد اتى ولا يخفى ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام العدد على تقدير الخصاصها فيما فصلناه بعد المبالاة تخرج غيرها كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزايد والفرد الغير الاول ومع وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد به اصم الكسر بقرينة ذكر المجذور عليه وان بعد الواجب من الاعداد ان يكون من اصمها مشتركا بينها وبين الثمانية وما فوقها اذ اتى المراد اقل عدد على هذا الصفة وايضا يشتمل الستة مع كونها اقل منها على ذلك اذ قام الدليل على نحو ما ذكر قبيل هذا من نحو اشتمال العشرة على جميع مخارج الكسر التسعة فما قال وقد يذهب ملك انه يمكن ان يجاب ايضا بان المراد باقسام العدد باسرها انما هي اقسام الاولية للعدد دون اقسام الاولية الشاملة لغير الاصم الذي هو من قسم الفرد والزايد فانه من قسم الغير التام فيسلم من ورد تكلف

لا وجه لذكر البهائي

بعض التخصيصات وانما ذكر السنق فصل اسلم هذا ما ذكره في هذا المقام وله يخفى انه
يمكن ان يتمسك في تسمية السبعة بكلها بما بنى عليه كثير من ائمة دباء واللغاة والمفسرين
ومنهم الجوهري وابن خالويه والثعلبي بثبوت واما ثمانية وهو ان الواو اذا عدوا قالوا ستة
سبعة وثمانية بالواو وايضا ان السبعة عدد تام وما بعدها عدد مستانف واستدلوا
على هذا المكي بان من القراء الا ولى وهي قوله تعالى ليس لها في سورة الكهف سيقولون
ثلثة رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما بالغيب ويقولون سبعة و
ثامنهم كلبهم قل ربي اعلم بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ومن اثبت الواو والمعنى المتأكد
حلها هنا اما على العطف كما هو مختار ابن هشام في مغني اللبيب او على ان التقدير فيها هم
سبعة وثامنهم كلبهم فيقال العطف من كلام الله والمعنى نعم هم سبعة وثامنهم كلبهم لكن
تصديقا لهذه المقالة كان ربما بالغيب تكذيبا للسابقة واتى ذلك بقول ابن عباس
حين وقعت الواو وانقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدد يلتفت اليها وايضا
بقوله بعد قطع عدتهم بالواو التي هي اثبت من اولئك القيل واما على ما اختاره الكسائي
الصفة بالموصوف والدلالة على ان انضمامها امر ثابت مستقر كما هو مختار الطبرسي
في مجامع الجامع واما على الحال فقد المجتث اسم الاشارة او هو ليس سبعة ليكون
في الكلام ما يدل في الحال الورد ذلك باستباع حذف عامل الحال اذا كان معنويا والثانية
ما في سورة التوبة التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله قالوا الواو في و
الناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله قالوا الواو في والناهون واما الثمانية
فقط او صفات ثامن والمكون لها حلوها على العطف استظهارا بتقابل الامر والنهي دون
سائر الصفات وله يخفى ما فيه والثالثة ما في سورة التحريم عسى ربه ان طلقكن ان يبدله
ازواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارا بناء على ان

الوصف

الوصف الاخير ثامن الثلثة وصفا ودة بانه تاسعها اذا قطعها اخيرا لم تكن له مسلكا قال ابن
هشام فالجيب ان مسلكا وما بعده تفصيل له فلا يعد ثالثة وصفا قلنا وكذلك ثيبات
وابكارا تفصيل الثلثة السابقة فما الفرق بين هذه وبين ما في سورة الزمر
وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها بالواو وبدونها
قبل هذه الآية من قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت
ابوابها بدون الواو بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة قال ابن هشام
اقول لو كان للواو الثمانية حقيقة لكان الآية منها اذ ليس فيها ذكر عدد وانما فيها ذكر
الابواب وهي جمع يدل على عدد خاص ثم الواو ليست داخلة عليها بل على جملة هو فيها
وقد قال الواو في فتحت فتحت عند قوم وهما فتحتان عند آخرين وقال هي والحال التي
للحامسة في سورة الحاقة واما عاد فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم
ليال وثمانية ايام حسوما ذكره الثعلبي واعترض عليه ابن هشام بان هذا سهو بين فان
ذكر هذه الواو واجب اسقاطها والثمانية جاءت في خط المصحف ومثل هذا اللحن
متوجه على الشاذ ايضا بناء على ان الموجود عدم جواز اجتماع الثيوبة والبكارة بخلاف
سائر الصفات ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين منهم صاحب الكشاف قصدوا في تفسير الآية
الاخيرة لذكر اسماء الايام المذكورة المعروفة عند العرب ايام العجوز وايام الجحوز
على الترتيب فاحدها سبعة اولها الصرّ بكسر الصاد مع فتحها وتشديد الراء
وثانيها الصرّ بكسر الصاد المذكورة وتشديد النون وسكون باء الجد وداء قرّ
وثالثها دبر بكسر الباء والراء المذكورتين وهما بهذا الامر على صيغة الفاعل
فخامسها المُثَر على صيغة الفاعل من اثار فعال من اثار يثير مُعلّل بين معقص على
صيغة الفاعل من التعقيل وسابعها ملفق الجريطا، حطى على وزن الفاعل من الحطو
والجيم وسكون التحتية وزن فاطمة الحج بيت تسميه العامة لحفظها على الترتيب من صبر ودبر

بحر اهل الكمال السبوح القدوس
علينا السبوح
ذكر ويلها والثانية في القرآن
ذكر سبعا وثمانية في القرآن العجوز وجمعوها

وأمره مطلق الجر بعد المؤنة والمعلل بالتراخي التابع بدله مطلق الجر كما في الناظم على وزن
الفاعل من التفعيل وظاهر ضلع وعين سعفص ذكره صاحب الكاشف وردد صاحب
القاموس بينهم في الساج بين هذين اثنا عشر وجه التسمية بالسماء المذكورة
بعد معرفة المادة والصيغة بظهر بادئ تأمل وبالجملة الوسامي سبعة والوثيا
ثمانية بنص القرآن ولم اجد احدا من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول التفوه
بهذا الا ختنا فضلا عن القدوة لتوجيهه ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ان
ان تلك هي المعروفة بينهم من زمان الجاهلية فكانهم كانوا يعدونها سبعة ولا
يبعد ان يكون ذا في القرآن ردا عليهم في تعديدهذا ما في الصحاح ان بعض العرب
يعد الفاخته ايام او يكون الوجه ان ما سوى السبعة المذكورة نهارا مجردا عن الليلة
فهو اختصاص يتحوان يضاف الى اليوم الا قدما والشهر منها ولا يستعمل اسم عليحدة
ومنها ان لكل من الاربعة والتسعة وغيرها من المجذورات نسبة خاصة الى جذره
ولا يشترك فيها مجذور اخر فمن خواصه فاثا ربعه ضعف جذره والتسعة
ثلثه امثال جذره والستة عشر امثال اربعة جذره وفي حكم هذه الخواص تتبعها
لكون ما يبقى بعد اسقاط جذر اثنا ربعه ههنا ثلث ما يحصل بعد زيادته عليها
وكون ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة فلا تغفل مما ذكره بعض الفضلاء من
الخواص فلربما يحتاج استخراج عدد ما اذا انتصا مجموعا من كل واحد من ربعيها مع
مجذور بقوله فطلبه منه اذا الثنى من جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة
جذره عليه وتزيل على كل من الحاصل ربع درهم او اخذ جذرها يحصل المطلوب
كالتسعة فانك اذا زدت على جذره حصل اثنا عشر فاذا انتقصت منه جذره بقي
ستة فاذا زدنا على كل منهما ربعا يحصل اثنا عشر وربع وستة وربع وبطرحها
ثلثة ونصف اثنان ونصف مجموعها ستة فاذا انتقصتها من اثنى عشر وربع يبقى

ستة وربع واذا انتقصا عا ستة وربع يبقى ربع وهما ربعا اثنى عشر فان المراد في
بقوله اذا الثنى من جذره الى منحصر التسعة فلا يكون التسعة من جملة ما مثلنا حاصرة
فافهم ومنها ان بعض اهل الفن ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين
مجذورين غيرهما فقال نضربه في الخمسة والعشرين وتقسم الحاصل بمجذورين ثم تقسم كلا
منهما على الخمسة والعشرين فيخرج لكل كالعشرة المركبة من الواحد والتسعة خمسة اسهما
الخمس والعشرين حاصل اثنان وخمس قسمنا بمجذورين هما الواحد والثمانون والمائة
والتسعة والتي قسمنا كلا منهما على الخمسة والعشرين خرج من احدهما ثلثة وستة
اجزاء من خمسة وعشرين ومن الثاني ستة وتسعة عشر جزء من خمسة وعشرين وهما مجذورين
اخران واعترض صاحب العين على هذه القاعدة بقوله اقول تقسم الحاصل بمجذورين
يحتاج الى هذه القاعدة فيه دلالة على ان يخفى ان العدد المذكور انما يلزم اذا لم
القسمة المذكورة انه بعد هذه القاعدة وظاهرها يتيسر بوجه ما اما بالاستقراء
او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة مختصة بتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذور
معلومين المجذورين اخرين غير معلومين والحاصل المذكور من افراد هذا النوع
من العدد وهو ظاهر لكن يمكن ان يكلف ويقال انها ايضا مشتمل على مجذورين معلومين
اهل الفن بادنى التفات فان حاصل ضرب بعد المركب من مجذورين في خمسة
عشر مركب من حاصل ضرب كل منهما في ذات حاصل ضرب كل مجذور في مجذور يجب ان يكون
مجذورا على امر في الوجه الثاني فلكن قسمة الحاصل بمجذورين لا تفيد
في المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتها على خمسة وعشرين زيادة نفس المجذورين
منهما العدد المفروض مجذورا ان اخران كما هو المطلوب بل المفيد في المقصود قسمته الى
مجذورين اخرين فتبين ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من مجذورين
معلومين اذ يقتضيه الى مجذورين اخرين فيكون من افراد العدد المفروض فتدبره

ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين الى مجذورين

كلام ابن صاحب العين رحمه الله

يتيسر

رين

على القاعدة المذكورة مستلزم للرد وقد ظهر بهذا التقرير ما ذكرنا في هذه
القاعدة من تقسيم الحاصل لمجزوين ويصح على الملحقة بل يجب ان يقيد الكونها غير
المجزوين المعلومين من أهل الخبرة بالطريق المذكور والا ينتهي العمل فيهما لمجزوين
المركب منهما العدد المفروض فان قلت جريان تمام الحاصل المذكور بهذين المجزوين
ظاهر وتمام قولهم فصل يجب انقسامه بمجزوين اخرين في جميع المواد قلنا نعم بل يجب انقسامه
بغيرهما ايضا من ثلثين فانا الثلثة عشر المركب من اربعة والتسعة اذا ضربت في
الخمسة والعشرين فكما ان الحاصل هو ثلثمائة وخمسة وعشرون ينقسم تارة بمائتين
وخمسين ويخرج من تقسيمها على خمسة وعشرين المجزوان المركب منهما العدد
المفروض اي اربعة والتسعة وتارة بستة وثلثين ومائتين وتسعة ومائتين ويخرج
من تقسيم الثاني عليه واحد واحد عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن تقسيم الثاني عليه احد عشر
واربعة عشر جزءا من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة وعشرين
ويخرج من تقسيم اولها عليه جزء واحد من خمسة وعشرين ومن تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر
واربعة وعشرون جزءا منه فان قلت فهل الخمسة وعشرون بهذا الكم على ما يلوح من القاعدة
المذكورة قلنا لا يخفى به بل الناط هنا كون المفروض فيه المقسوم عليه مجزوا مركبا
من مجزوين وجيز محض على اهل الخبرة لكن اذا كان الخمسة والعشرون من بين تلك الجزوات
متصفا بكونه اقل ما يشتمل على مجزوين صحيحين كما امتنا من جهة تسهيل العمل
بقليل المؤنة فذلك المفروض به وانه فان اربعة وتسعة من جملة المجزوات المذكورة من
مجزوين غير صحيحين احدهما واحد واحد عشر جزءا من خمسة وعشرين مجزوة واحد
حتى الخمسة اثنان واربعة عشر جزءا منه مجزوة واحد وثلثة اخماس واحد معروفة هذا
الحكم فانه اذا ضرب الخمسة المذكورة فيها وقسم الحاصل الى اربعين مجزوة
يزال اربعة والستة والثلثين المعلومين من اهل الخبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر

واربعة

واربعة وعشرين جزءا من خمسة وعشرين مجزوة وثلثة واثنا عشر واحد وعشرون جزءا
وجزء واحد من خمسة وعشرين ومن تقسيم الثاني عليه اثنا عشر واحد وثلثة اخماس من خمسة
وعشرين ومن تقسيم الخمسة عليه ستة وتسعة عشر جزءا منه وهي اقل ما يأتلف
في مثل هذا التركيب كالتسعة المركبة من مجزوين احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين
والخمسة وتسعة عشر جزءا منه وكذلك الحال في جملة المجزوات المركبة من مجزوين
صحيحين احدهما ستة وثلثون والثاني اربعة وستون مما قبله فلكم المذكور فانه
اذا ضرب العشرة المذكورة فيه وقسم الحاصل منه بمجزوين غير المائة والتسعة
احدهما ثلثمائة واربعة وعشرون مجزوة والثانية خمسة وثمانون ومائة وسبعون مجزوة
الستة والعشرين يخرج من قسمة الاول على المائة ثلثة واربعة عشر جزءا من مائة ومن
قسمة الثاني عليه ستة وستة وسبعون جزءا منه وهما مجزوان ملتفقا المجزوين
الخارجين في المثال المفروض عليهما فكونه مركبا من مجزوين صحيحين كما
لستة والعشرين المركبة من اثنين وعشرين والمائتين والخمسة والعشرين فقابل
عليها نظير ما تأمل في مدلول ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجزوة الى مجزوين
هما ان يقسم على مجزوة مركبة من مجزوين ويضرب الحاصل او المقسوم في كل
من مجزوية فالحاصلان هما المجزوان المطلوبان فاذا نبغي الستة عشر الخمسة
وعشرين بستة عشر جزءا منه ثم ضربنا المقسوم في كل من التسعة والستة عشر المركب منهما
والعشرين يحصل من ثلثة وخمسة وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن الثاني في عشرة
وستة اجزاء منه وهما مجزوان ينقسم اليهما الستة عشر واذا قسمنا الستة والثلثين
على خمسة وعشرين يخرج واحد واحد عشر جزءا منه وضربنا الخارج في التسعة حصل اثنا عشر
واربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين وفي الستة عشر حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد
منه وهما مجزوان ينقسم اليهما الستة والثلثون كما هو المطلوب الفصل الثاني

ينايرد في لخمس بعد الأعداد بعض اعتبارات العلية فنها ان الصدوقة
رضي الله عنه بأن تفسير قول الله احد من كلام المجيد من الباقر والصادق ان احد هو الفرد
المتفرد والصمد الواحد الذي لا ضد له وهو المتفرد الذي لا نظير له والوحيد الذي لا يزاد
بالوحدة وهو الذي لا تزاد بالواحد المتباين الذي لا يتبعض ولا يتجزأ ولا يتثنى ولا يتحد بشيء
ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من العدد لان العدد يقع
على الواحد ابتداء على اثنين فصاعدا وقول الله احد اي المعبود الذي تأله الخلق عن
ادراك الهه واحاطة بكيفيته فرد بالهية متعال عن صفات خلقه الحديث فيكون العلم
عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين ما لا يكون لشيء اخر في قيام ماهيته او جزئها
فيكون بالنسبة الى كل ماهية نوعية او جنسية في غاية البعد وله يشملها الا المفهوم
الا عتباري وعلى هذا شانه لا يكون منبعثا من شيء اي منفصلا عنه بحيث للتجزية من جنس
كانفصال الانواع من اجناسها وانه يكون محتاجا بشيء اي مساويا في الصدق للفصل
كمالية الانواع فيه لنفسها فلا يكون حقيقة مختصة ملتئمة من جنس وفصل
كسائر العدد المندرجة تحت مقولة الكم المعدود من الاجناس الثلاثة عوارض المحض
كل منها بفصل مقوم كاختصاص الاثنين بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة
الاربعة وغيرها بكونها مؤلفة من اكثر على حد ما تبين وهذا هو الوجه والله المهدي
مع ظهور تأتي تصحيح الاعداد من الواحد لم يعد وه من جملة العدد فان العدد يكون
من اقسام الكم وكون الشيء خاصة شاملة له بعينه على الواحد من حيث هو
بل انما يصدق على ما كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان قيل اذا لم يكن الواحد من جملة
الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية فما معنى اشتهار ازمنة توصيفه تعالى بالواحد العدد
على ما هو المأثور منذ بابا العصمة صلوات الله عليهم في تفسير احاديثهم انه تعالى
احد بتأويل عدد قلنا في الجواب عنه اما اولا فلان دلالة هذه الرواية على

قول

قول المجيب في عدم كونه من العدد مبني على ان لفظ العدد لما يراد به عداد في عدم قبول القسمة
من جهة ان كلا من اجزاء عداد نوع مندرج تحت جنس الكم متاز عن غيرها بفصول تقوم
له بحذاء الواحد المتاز عن الجمع بنفس ذاته واما ان هذا القول هو الحق فلم يقم دليل قاطع
مصرح به في هذه الرواية ومعلوم ان تلك المخالفة الحق بواحليتها ذلك الحكم غير مستلزمة
لمطلوبهم هذا فان كون بعض اجزاء عداد قابلا للقسمة دون بعض لا يقال ان الجميع عددا
اثنانيا فاذا دل دليل على حالة يمتنع العدد بها يجب ان يكون عداد اخر حتى تنقطع الكلام في
عدد الفا رابي وابن سينا وجمع من محققي المتكلمين بانه الذي يكون ابو جزئية شيء يكون
واحدا عاقلا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة وظاهر ان تأمل فيما ذكروه في هذا
المقام انهم ايا ما تواطأوا عليه فالحق ان النزاع في تلك المسألة ايضا من النزاعات اللفظية اذ يرجع
عند التحقيق والتنقيح الى جواز اطلاق لفظ العدد عليه وعدم جوازه ومعلوم ان
للجواز في ذلك مدارك حكما الثابتة اصطلاحات فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه
عليه دون بعض فنوع من اجزاء عداد ينا سب ان يعرف العدد بالواحد وما تألف منه
ومن لا يعده منها يوافقه ان يعترف بالكم المنفصل واما ان ذلك يتريتات لفظية من
عرفها بانه كمية تتألف من الواحد وما تألف منه فقد تعسف بايهام الجمع بين المتنافيين
فتأمل واما ثانيا فسلنا دلالة الرواية عليه وسلنا انها صحيحة في شأن هذه المسألة
فيمكن ان يوفق وجه التوفيق بينها وبين المأثور منهم انه تعالى احد بتأويل عدد اي انه المألوف
بدائة الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد لكنه ربما ينسلك في سلكه بعض الاعتبارات
كما تعارف بين الناس في تعداد اشياء متماثلة متحدة من الواحد فيقولون عند عد الدراهم
مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا فانه يكون الواحد بهذا المعنى يتصدق منه في مثل المادة
لا يتأتى ان يتصف تعالى به بوجه استدراج له اقول له ثانيا وهاتان له ونخص بالدم جواز
اتصافه تعالى بالواحد في هذا المعنى لا يشتمل كل معنى من المعاني الغير اللائقة بجنابه تعالى

بيان ان النزاع في قول الواحد
وعدم دخوله في العدد لفظي

١

كونه واحدا من عدة موجودات على وجه يؤدي الى دخوله مع غيره تحت جنس او نحوه
لاستلزام التشبيه وهذا الذي ذكرناه مؤيد بما رواه الصدوق في باب معنى الواحد
والتوحيد الموجود في كتاب التوحيد عن المقدام بن شريح عن ابيه قال اتى اعرابي
قام يوم الجمل الى امير المؤمنين ع فقال يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد فقال له الناس
عليه فقالوا يا اعرابي ما ترى ما فيه امير المؤمنين من تقسم القلب فقال امير المؤمنين عليه السلام
دعوه فان الذي يريد الاعرابي هو الذي نريده من القوم ثم قال الاعرابي اتقول
في ان الله واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان عليه فقول القائل واحد يقصد
به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له لا يدخل في باب الاعداد اما ترى
انه كفر من قال ثالث ثلاثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا
ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وقسمان منها يجوزان عليه فقول القائل
القائل هو واحد ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القائل انه عز وجل احد
المعنى يعني به انه لا يتقسم في وجود ولا وهم كذلك ربنا عز وجل الحديث وقول
الصدوق ههنا لتوضيح هذه الرواية بكلام طويل النيل فارجع ان اردته اليه وقد
ذكر الاستاد متظلله في اوايل شرح التوحيد من الكافي هذه الرواية فاوضحها بان
قوله نريد من القوم اشارة الى ان لله تعالى بايات الله واحد جزئيين كلاهما واجب
القول الاول قد اريد به بظاهر القلب وهو مشترك بين الفرقة الناجية وغيرهم من اهل القبلة
الثاني قد اريد به باطن القلب اي ان لا يجعل له زمانا من لوازم وحدته تعالى فان مشاركة
الشيء مشاركة في الحقيقة ولا سيما اذا كان اللزوم واضحا وعليه الحديث القدسي وهو ان
الله حصني فمن دخل حصني امن من الجبت قال الرضا عليه السلام بشروطها وانا من شروطها
رواه ابن بابويه في العيون في اخر باب حديث الرضا عليه السلام مع اربعين نفسا من اهل خراسان وقوله باب
الاعداد هو ان يقول في عد الدراهم حين الاقراض من مثله واحد اثنان ثلاثة وهكذا

وهذا يستلزم ان يكون ضد اثنان في الالوهية التي هي اخص صفاته وقوله النوع من الجنس
المراد المقسم المتوحد من كلي يشارك افراده في معنى اي في معنى موجود في نفسه في المنابع
سواء كان المعنى تمام الماهية او بعضها ام خارجا كما تقول زيد واحد من اثنين اي
لا يشاركه اثنان في جنسه في خصائص كماله وكرمه وشجاعته وكذا قولك اثنان واحد من
الجبل اراد من الماشي والتشبيه لقوله الجنة غيره شريك له في معنى اي في موجود في نفسه في المنابع
سواء كان عرضيا كالبياض ذاتيا واذا نقسم في الوجود اذا نقسم الى الاجزاء المتصلة
كانقسام البيت الى الجدران والسقف ونحو ذلك واذا نقسم في العقل اذا نقسم الى اجزاء
المحمولة واجزاء المقدارية المفصلة الغير المتميزة في ذهن من يفتش كانقسام الجسم
المذرع الى نصف ونصف اذا نقسام في الوهم اذا نقسام الى اجزاء المتصلة المقدارية
مطلقا والمتميزة كانقسام الجسم المذرع الى هذا النصف وذاك النصف انتهى واريد به
عليك ان عدم جواز المادي الواحد العددي عليه تعالى على بيناه لا ينافي جواز المادي
ما وقع من مثل قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فانه ليس كالمادي في ثالث ثلثة فان النصارى اراد به الاشتراك في الالوهية تعالى
ذلك علوا كبيرا ومنها ان جماعة من الفقهاء قد ذكروا في مسئلة قضاء الصلوات
الفائتة الجهولة الترتيب على تقدير وجوب قضائها كما افتى به بعضهم ذكروا
انه لا يضابط تكريرها على وجه يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات فقد ذكر
الشهيد الثاني في شرح اللمعة ثم فصلا بقوله وهي اثنان في الاول بعيني فركعات
الفائتة اثنتين وستة في الثاني واربعة وعشرون في الثالث ثمانية وعشرون في
الرابع حاصلة تضرب اربعة اجمع سابقا في هذه الزايد الحادية واضف اليها
سادسة صار حاصلا اثنين وسبعين وعشرين انتهى ويرد عليه انا نعلم ان هذا
الضابط في امثال هذه المسئلة من قبيل الاذان الى البهائم وتغيير الكلمة في كل مرة

مفروضة تتبع جميع الاحتمالات ويلتزم واحدا واحدا منها على ما يكره من الصلوات حتى تتحقق
له براءة ذمته يقينا فاذا كثر ويلغ الى الوف ثلثين فما دونها فانها في العشرة يبلغ الى ثلثة
الاف وثمانمائة وعشرين الفا وثمانمائة وثمانين احتمالا فتكليفها زاد ولهذا
حاول ثانيا ان يثبت الامر على ما بناه ويحتاج معه المكلف الى زيادة كلفة
لم فيها الا ان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة ثلث ضوابط اوليها ما جعله الشيخ
البهائي في الجامع العباسي اصلا في هذا الباب فيما اذا صورة فوات اثنتين حاصل
الترتيب بينهما ثلث بدون احتياج الى ضابطة حاصلها ان يكرر المكلف تلك الصلوات
على اى ترتيب شاء بقدد عددها مبتدئا في كل مرة من الكرات بما يلي ما ابتدء به في المرة
السابقة عليها ففي صورة فوات ظهر وعصر ومغرب يصلي ظهرا وعصرا ومغربا وعصرا
ومغربا وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء يصلي هذه الاربع
مرات برعاية الابتداء في كل مرة بغير ما ابتدأ به في السابقة وان كان مع الجميع صبح يصلي
الخمس مرات بالرعاية المذكورة وعلى هذا القياس ثانيتها ما ذكره الشهيد الاول
ره في قواعده والشهيد الثاني في شرح اللمعة وذكره الشيخ البهائي في الجامع في
خصوص صورة فوات ثلث اثنتان واربع بعد ذكر الضابطة الاولى فيهما بناء على انها
اخصر منها فيهما حاصلها ان يصلي قبل الفريضة الزايدة وبعدها ما كان يلزمه
في المرتبة السابقة ففي صورة فوات ظهر وعصر كان يلزمه ثلث صلوات ظهرين
وعصرين الظهرين فيصلي في صورة فوات ظهر وعصر ومغرب قبل المغرب وبعدها
تلك الثلث فتصير ستا وفي صورة فواتها مع عشاء قبل العشاء وبعدها تلك الست
فتصير عشرة وعلى هذا القياس وثانيتها ما ذكره الشهيد الاول في صورة فوات
الاربع والخمس والشهيد الثاني فيهما وفي صورة فوات الثلثة ايضا بعد ذكر الضابطة الثانية
فيها والشيخ البهائي ايضا في صورة فوات الخمس بعد ذكر الضابطة الاولى فيهما بناء على كونها اخف

مؤنة من الضابطة الثانية حاصلها ان يصلي الذي يخرج اي شيء مكررة
على ما يقتضيه هذا الضابط ثم يحتمه بما بقي منها وفي صورة فوات الثلث يصليها مرتين
ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيصير سبعا وفي صورة فوات الاربع يصليها ثلث مرات
ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيبلغ ثلث عشرة وفي صورة فوات الخمس تلك الثلث
اربع مرات مع اضافة الفريضة الاولى فيبلغ احدى وعشرين هذا ما يستفاد من كلامهم
ولا يخفى ان المكلف الطالب لخفة ما يترتب على ذمته في المرة المحتملة له يتغنى في هذا
الباب بشيء من تلك الضوابط اما الاولى فلما قضاء هاتين الزيادات مستغنى عنها كما عرفت
وايضا التزام الابتداء في كل مرة من مرات الكرات بغير ما ابتدأ به سابقا كما وقع في
الجامع العباسي شقة محضة لا طايل تحتها لعدم تفاوت في حصول المقصود اصلا على اى
ترتيب كان وليت شعري ما كان باعثا للشيخ ره على ارتكاب هذه الكلفة المخلة مع علمه
شانه عن مثل تلك الغفلة فاما ذلك واما الثانية فلما تقدم انفا وان كان في صورة
فوات الاربع يكون مقتضاها اقل مما تقتضيه الضابطة الاولى ولكنها تقتضي في
صورة فوات الخمس اكثر مما تقتضيه الاولى بكثير ثم فيما بعدها يصير التفاوت فاحشا
ثم افحش فاحش واذا اعرض عنها الشيخ ره في صورة فوات الخمس الى التمسك بالضابطة
الثالثة وايضا يتقضي في كل صورة ملاحظة الصورة السابقة عليها وهكذا وهذه
كلفة مستغنى عنها في غيرها من الضوابط واما الثالثة فانها وان لم يتقضي القرع
المذكورة زيادة في عدد الصلوات ولكنها ربما يتقضي زيادة في عدد الركعات اذا اتصل
في الترتيب بجدري الرباعيات عند اشتمالها على الثنائية والثلثية وربما تشمل الضابطة
الثانية ايضا على مثل تلك الزيادة اللهم الا ان يشترط فيما تقديم ما هو الاقرب من
جميع المراتب حتى تصير الضابطة الثانية في مثل صورة فوات الصبح ومغرب عشاء خفت
من الثالثة لعدم امكان تحصيل الترتيب بينهما على الثالثة باقل من عشرين ركعة وامكانه

على الثالثة ثنانى عشرة فقد تم انه تشترط ضابطة الثلث كما فى نقل الخزرجى
مناسبة شئ منها لما بعد الحزن البرمية فانه فى صورة الست والسبع فصاعدا يشتمل
المفروض على تماثل بعضها على بعض وظاهر ان بعض احتمالات المتصورة يجب التقديم والتاخير
عند التخالف فسقط واذا الترتيب بينها حاصل وان لم يحصل التخالف فتدبر ثم
صور فوات الحزن ما دون فما ايضا عند فرض اشتمالها على تماثل اثنين منها او اكثر
وتفصيل البيان فى هذا المقام ان فرض فوات ثلث صلوات متخالفات كلها مغرب
مثلا كانت الاحتمالات ستة وكان الترتيب حاصلا بتبع صلوات على الصحاح الاولى
وبتبع على الاخيرتين واذا فرضنا اثنتين من الثلث متماثلتين كالمغربين مع عصر تنزل
الاحتمالات الى الثلثة لسقوط الثلثة الاخرى بقسمة الستة على ما سبق من الاحتمالين
الحاصلين من تقدم احديهما على الاخرى عند التخالف فيحصل الترتيب بحسب
صلوات عصر فظهر ثم عصر فظهر فى صورة فوات اربع متخالفات كانت الاحتمالات
اربعة وعشرين فكان الترتيب حاصلا بستة عشرة او بخمسة عشرة او بثلث عشرة على ما يجئ
مقتضى الضوابط واذا فرضنا تماثل بعضها مع بعض فان كانت
اثنتان منها متماثلتين والباقيتان على التخالف كظهرين مع عصر ومغرب تنزل
الاحتمالات الى عشرين ويحصل الترتيب باثنى عشرة بعدوعشر ثم مغرب وعشر وهكذا
ثلث عشرات وفى الثالثة كذلك اربع مع عصرين تنزل الاحتمالات الى خمسة
يتبع تكرار الاثنتين اربعا مضافة اليها الاولى وفى الرابعة كذلك اثنين وعصرين
مع مغربين تنزل الاحتمالات الى الثلثين ويحصل الترتيب بثنتى عشرة تتكرار الثلثة اربعا
مضافة اليها الاولى وفى الخامسة كذلك اثنين مع عصرين تنزل الاحتمالات الى خمسة عشر
يحصل الترتيب بتكرار الاثنتين اربع مرات مضافة اليها الاولى واذا تاملت
نبه لك على مقصدك بذلك فى هذا المقام سوى ما بيناه فاشتغل بتحرير المرام فوائد جمة

جليلة اولى ان القاعدة فى تحصيل احتمالات ما يشترط على احتمالات ان تعلم عدد الكيفية
فى الجميع عند فرض تخالف الفائتات على احتمال تماثل عند فرض تخالف ان كانت من نوع
واحد فان تعلم مجموع احتمالات كل من النوعين والا فنوع ان كانت من نوعين واكثر
فالخارج هو عدد احتمالات وقد عرفت امثلتها مما مر مقصود الثانية انا نقلنا
عن الشهيد الثانى بقوله واذا ضيف اليها ساقطة صارت احتمالات سبعا وثلثين
وكذا ما ذكره بعض الفضلاء فى شرحه بقوله والا يتوهم عدم صحة هذا فان اليومية فاقد
السادسة وان شاركت احدى الخمس الاسم لكنها تفارقها من جهة الترتيب ويلحقها هذا
الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا ما ذكره الشهيد الثانى من قوله ولو كان سابقة صار احتمالات
واربعين احتمالا كلها مبنى على عدم تفاوت احتمالات المكررة فى المراتب بالتخالف
والتماثل على ما مر وهو كما ترى وان ما ذكره الشهيدان رحمهما الله بعد تعداد احتمالات
المذكورة فى الصورتين من حصول الترتيب فى الاولى باثنتى وستين واما حكمه ثلثين على مقتضى
الضابطتين اثنين وثلثين فى الثانية بمائة وسبع وخمسين على الضابطة الثانية مبنى على
توهم عدم التفاوت فى قدر ما يحصل به الترتيب بين صورتى التخالف والتماثل فافهم
التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس سرهما بيان حال انضمام غير اليومية كالكسوفية
الخ فمنشأ ايهامه فانه على ذلك يصور الست والسبع التخالف قلنا ابى ذلك صريح هذا
المحل قرينة المقام وتصريح الشهيد الثانى فى شرح اللمعة بعد ذكر الضابطتين فى الفوت
الاولى بقوله ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء للختم بالفريضة الزايدة انتهى فتامل الثانية
ان الختم بالفريضة الزايدة كما افاده قدس سره انما يفيد هيهنا اذا التزم ان تبدا
فلم يشترط ذلك التزام ولاء غاية ما يفيده اصله فلو وقعا ان تبدا بغيرها وختم بها
فكذا قصاراه ان يجئ فى تصوير الختم بالفريضة الاولى ما كانت عاقبة الزايدة ام ولد
العجب للمتاخرين الناظرين فى هذا الشرح مع مباحثتهم فى التعديل والجرح لم يتفطنوا فى هذا

ما يشترط ترتيب الحمائة ما يشترط
كلام مع الشهيد يعرفها
رحمها الله

ثلث ضابطة درك الترتيب في كل صورة
مفروضة من الصلوات الفائتة

المقام بما في هذا الكلام الرائجة ان كل صورة مفروضة في هذه المسئلة مشتملة على ثلثة
اعداد باعتبار ثلثة عدد مجموع الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد الاختلاف
النوعي الثابت لكل من انواع بالنسبة الى كل واحد واحد والثاني قد يكون مساويا للاول
كما في من لم يخطأ قط وقد ينقص عنه بقدر ما يقتضي تخلل اشتماله على التمائل نوعا وعددا
واما الثالث فقد نقول عن الثاني بواحد دائما ففي صورة فوات ثلث عشرة صلوة من
عمره مثلا يكون عدد المجموع خمسة عشر وعدد انواع ثلثة وعدد الاختلاف اثنين وعلى
القياس ويمكن ان يجعل هذه الاعداد الثلثة مادة يتحدى بعضها على ضوابط كلية
مفيدة لكن ما يحصل به الترتيب في كل من الصور مختلفة كانت ومشتملة على نوع من التمائل
اكثر فانا اذا اخذنا عدد المجموع في عدد انواع واسقطنا من الحاصل عدد الاختلاف
يكون الباقي موعد ما يجب به الترتيب في جميع الصور المفروضة وايضا اذا ضربنا عدد
المجموع في عدد الاختلاف واضفنا الى الحاصل ما بين عدد المجموع وعدد
الاختلاف يكون المجموع موافقا ايضا لما يجب به الترتيب في جميع الصور وايضا اذا
ضربنا عدد انواع في نفسه ثم اضفنا الى الحاصل احد اكبر الحدين
ايضا في المجموع واذا حصلنا العدد باحدى تلك الضوابط فلنا ان نكرر الحدين
باي ترتيب شئنا تقديما وتاخيرا مع رعاية ما هو مقرر في كل العدد فيحصل الترتيب مع تخفيف عدد
الركعات ايضا ففي صورة فوات ثلث عشرة مثلا تقتضي الضابطة الاولى
ان نضرب الستة في الثلثة ونسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر والضابطة الثانية
ان نضرب الستة في اثنين فنضيف الى الحاصل اربعة فيحصل ستة عشر ايضا والضابطة
الثالثة ان نضرب الثلثة في الخمسة ونضيف الى الحاصل واحدا فيبلغ ستة عشر ايضا فالمجموع
فاذا كررنا الحدين اللذين منها وهما اربعة الظهر والعشاء مع رعاية ما اضفنا اليهما
من الزائد حصل المطلوب وعلى هذا القياس في صورة فوات عشر صلوات بحسب ظهرين

وعصرين

وعصرين ومغربين وعشائين تقتضي الضابطة الاولى ان نضرب العشرة في الستة ونسقط
من الحاصل اربعة فيبقى ستة واربعون وتقتضي الثانية ان نضرب العشرة في اثنين
ونضيف الى الحاصل ستة فيصير ستة واربعين ايضا وتقتضي الثالثة ان نضرب
الخمسة في الستة ونضيف اليها واحدا فيبلغ ستة واربعين ايضا فاذا كررنا متخالفا
وعلى هذا اليوم جميع المطلوبات المذكورة تسع مرات ونضيف اليها الاصبح المختلفة على ما مر
في الترتيب الثالث الرباعية حصل المطلوب فاحفظ هذه الضوابط الثلث فانها تنفعك في
امثالها في امثال هذه المرام من المواد وان كان في ازاء هذه الطريق الصوابي الظاهر
الناهج المسامة انا اذا رتبنا الفوائد ترتيبا معينا يكون ابعد الاختلافات عن
الترتيب فاذا كررنا متخالفا على الترتيب بقدر ما يحصل منه احتمال العكس فلا يتحقق
الترتيب على جميع الاحتمالات ففي صورة فوات عشاءين وظهرين وعصرين مثلا اذا
صلى هذا الترتيب كررنا العشاء والظهر والعصر مرات على ترتيبها واضفنا اليها
عشاء يشتمل هذه التسع عشرة بهذا الترتيب على تقدم عصرين على ظهرين وعشاءات ثلث
مكررة الترتيب الاول الذي هو ابعد الاختلافات عنه فيشتمل على سائر الاختلافات ايضا بطريق
اولى فيحصل المطلوب بلا شبهة وهذه الدقيقة بمنزلة ميزان يستعمل الموارد المرئية
بالتبادر الى محل الضوابط الكلية ايضا بل في نفسها ضابطة رابعة مستقلة لتحصيل
المرام مغنية عما سواها في هذا المقام فافهم المسامة ان معنى كون تلك الضوابط
كلية ان مقتضاها هو ما يحصل به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور المتلقاة فلا تنافي
فيها امكان اتفاق وضع نادر في صورة ما يمكن معه تبديل خاص يحصل الترتيب فيها باقل
مما تقتضيه الضوابط المذكورة بقليل كما اتفق في الاربع المشتملة على ثلثين والخمس
المشتملة على مائة ثلث من ممكن ان الاولى من تسع والثانية من اثنى عشرة كما مر
في المثلة المتقدمة ان مقتضى الضابط فيها العشرة والثلث عشرة فان ذلك يجري

منزلة الضابط المذكورة وليس في نفسه
انه ضابط مستقلة

مشتركة لكل الضوابط المذكورة

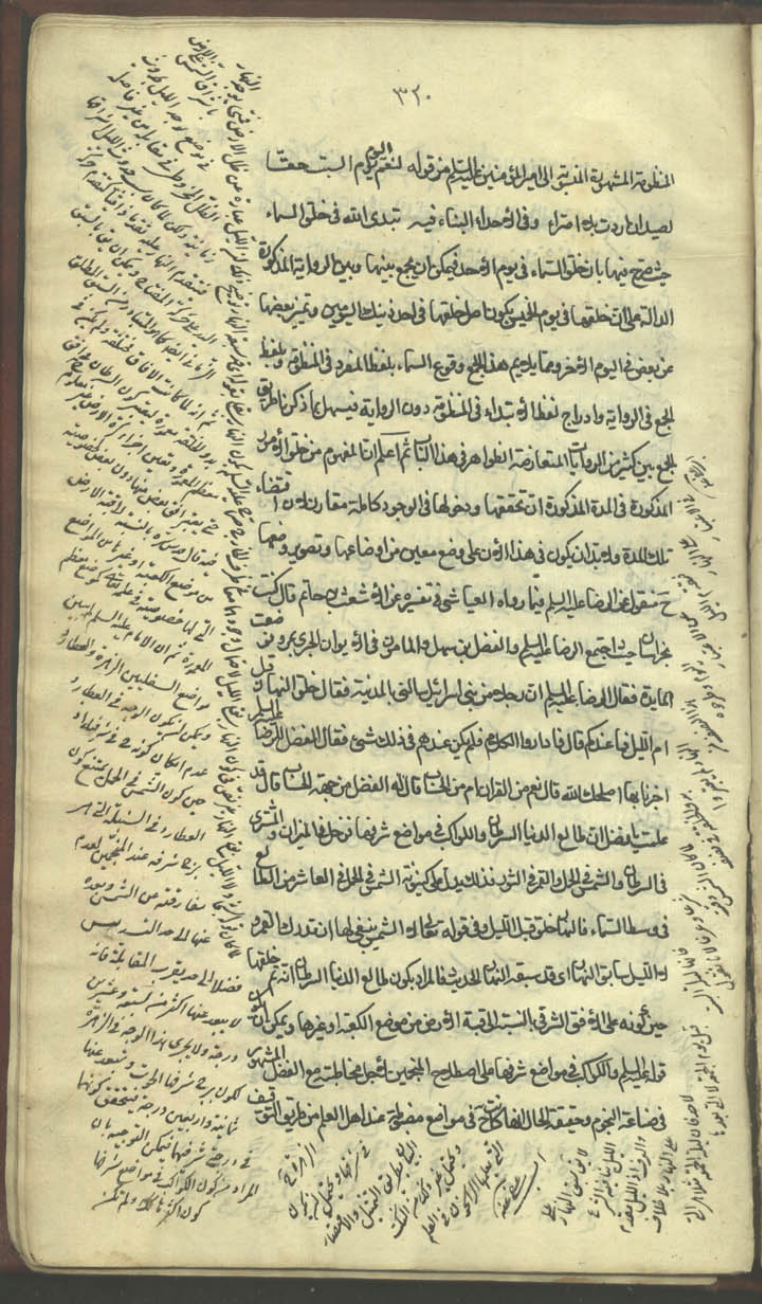
الثراة بالنسبة الى الضوابط اللغوية والاصول الفقهية واما لها بالاشرعيا فنحن فيه
اهون منها فانها لم تدخل تحت ضابطة اصلا واما اشال الصورتين المذكورتين فهو خارج
من حكم الضوابط المذكورة بالاشتمالها عليها بطريق اولى كما لا يخفى الثالث انه تبين با
لضوابط المذكورة ان في شيء من الصور المفروضة لم يبلغ عدد الصلوات الفائتة تحصيل
الترتيب فيها الى الخمس اشال عدد مجموع الفوائت قطعا ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج
على المكلف على فرض الجاب تحصيل الترتيب عليه فرضا من الفقهاء ببراءة الذمة معللا
بلزوم حرج في كثير من موارده فكانه نظر الى تضاعيف كثرة الصلوات بفرض اوكثرة في
الفوائت التي اقدم فقاس عليها تزايد كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها بعد تأمل
في حال التخالف والمماثلة وفي حال ما بعد الخمس وما قبلها وكذا في اشالها من الدقائق
المذكورة المحتجة عن كثير الاذهان في هذا المقام والا فليفرض صور يمكنه رفع اشكاله
وجوب شهرين متتابعين عند تعذر صوم يوم من شهر رمضان بعلة لزوم الحرج ان لم يرفع
بها وجوب اقل من خمسة اشال الغاية عند التعريط في حفظ ترتيبها مع انه اشد
فانه احوط فكر على بصيرة في تخليص الذمة عما شغلها بالدقة اليقينية واستعذ بالله
من وجبات الاجراء في الاحكام الدينية ومنها انه تعالى قال في سورة الاعراف في يونس
وهود والحديد الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمراد السموات والارض
وما بينهما كما صرح به في سورة الفرقان والتنزيل بقوله الذي خلق السموات والارض وما
بينهما في ستة ايام وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في
ستة ايام والكلام هنا لتبيين هذا المرام في مقامات ثلثة المقام الاول ان في يخ
تضمنت هذه الآيات مع ما في قوله تعالى في سورة فصلت قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق
الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها
وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي

دخان فقال لها والارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع
سموات في يومين الاية فان ظاهرها ان خلق الجبال في ثمانية ايام فالشهور بين المفسرين في
رفع هذا التنافي ان المراد بقوله في اربعة ايام في تتمة اربعة ايام بان يكون خلق الارض في
يومين منها وتقدير الاقوات فيها وهو مع جعل الرواسي من فوقها والبركة فيها في يومين
اخرين فاذا تم الخلق في تلك الاربعة الايام قضى فيها السموات السبع كما دل عليه الاية الاتية
بيلغ ستة ايام وايده الله بما روى عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام
الثاني في تفسيره فصلت انه خلق الارض في الاحد والاثنين والجبال في الثلثاء
وشجرها والمياه في الاربعاء والسحاب في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة الى تمام الجمعة
ويقرب منها ما روى عن مجاهد على ما ذكره صاحب البيان في سورة الاعراف انه قال
ايام هذه الستة اخرها هذه الجمعة فاجتمع الملائكة في يوم الجمعة فلذلك سميت جمعة وقال
الثعلبي في قصص الانبياء في شرح باب خلق الانكحاء من الكافي في رفع هذا التنافي انه تعالى
خلق الارض في يومين فخلق الجبال في اليوم الثاني في مجلدين الكرة الثالث والرابع
خلق الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعى المذكورين في سورة النازعات بقوله تعالى
اخرج منها ماءها ومرعيها فان اليومين اللذين خلق فيهما الارض متحدان مع خلق
فيها السموات فان الخلق في اليوم الثاني متعلق باصل السموات والارض في اليوم الثالث
يتبين بعض اجزاءها عن بعض فيصدق انه السماء مخلوقة في يومين والارض في يومين
واربعة ايام خلق الجميع على الاستمرار كما ذكروا في هذا المقام وله يخفى انه يمكن ان يرفع
التنافي المذكور بوجه اخر هو ان يكون الايام الاربعة للاوساط الاجزاء ايضا في اخر
سورة فصلت غير الايام الستة التي في اياد الاحد والاثنين وبينه تبيان الشارع بما يراد لفظ
الخلق في الايات فلفظ الجبال والبركة والتقدير قضاء السموات بعضها في الاية وما بينه
يزيده لفظ ما بينهما في الاية الثالثة فانه سواء كان خلق الارض وبعض ما عليها في اربعة

ايام وخلق السموات في يومين وخلق ما على الارض بعد ايام وخلق السموات والارض في يومين كما في التنزيل يعني السابقة ليس فيها خلق السموات والارض وما فيهما من مكان يأتي للجمع بينها ان يحمل على ان خلق السموات في يومين وخلق الارض في يومين غيرهما وخلق ما بينهما في يومين غيرها فجميع الستة كما هو ظاهر اربعة ايام وتم في هذه الستة ما ذكره تعالى في سورة النازعات بقوله اءنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحيها فيكون تكلم فيها متصلا بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها ومرعيها والجبال ارسيها في يوم اخر فاياما اخر غير الستة المذكورة بنية اتدحوا الارض كان بعد خلقها بالفي سنة فعلى الاول يجب ان يكون خلق ما سوى المذكورات من المخلوقات في الايام الستة التي ذكرت وعلى الثاني في ايام اخر غير ايام المذكورات كالملائكة وما في الارض كالصخرة والديك والحوت وغيرها المذكورات في حديث ذنب العطارة على ما ذكره في الربعة المناسبة لغير الحوت وما فوقه وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح الماثور المشهور سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما بينهن وما تحتهن فيكون خلقها في غير الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلفة في دخال زمان تقدير قولها وجعل الرواسي من فوقها في زمان خلق السموات والارض وما بينهما حتى يزيد زمان خلق المجموع على ستة ايام واما الرواية التي بدئ بها التأويل فعلى تقدير صحتها متروك ظاهرها ولما ذكر وهذا الظاهر انه يكون المراد بها التعيين لنوع ما في ايام خلق كل من المذكورات فيها فلا يلزم ان يكون خلق كل شجرة مثلا في اربعة ايام واحدة اخرى فكذا خلق الشوك الذي مثل في جثته وكل من النجوم والملائكة وادم عليه السلام في جملة اخر فلا يلزم ان تحدث الشجرة وما ذكر معها في تلك الاربعة ايام كيف وادم احدث على الارض بعد الملائكة فلا جمع بينها وبين امر في بحث الربيع عن ابن عباس عليهما السلام من ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات والارض وكذا بينها وبين ما روي انه احدث من ان خلق الملائكة والجبال قبل الارض بدهر طويل واما

المنظومة

المنظومة المشهورة المنتهي الى امير المؤمنين عليه السلام من قوله لنعم البيت الحرام البيت الحرام الى قوله لصيد الملوك ارتبط امتراء وفي الاحداء البناء فيه تبدي الله في خلق السماء حيث صح فيها بان خلق السماء في يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها وبين الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها في يوم الخميس بكون ما حل خلقها في احد وثلاثين وتميز بعضها عن بعض في اليوم الاخر وما يليه هذا للجمع وقرع السماء بلفظ المفرد في المنظومة وبلفظ الجمع في الرواية وادراج لفظ الله تبدأ في المنظومة دون الرواية فيسهل اذ كر ان طريق الجمع بين كثير من الروايات المتعارضة الظواهر في هذا الباب ثم اعلم ان المفهوم من خلق الارض المذكورة في المدة المذكورة ان تحققها ودخولها في الوجود كاملة مقارنا لانقضاء تلك المدة وليس بلازم ان يكون في هذا الان على وضع معين من اوضاعها وتصورها بصورة من صورها على ما يجتمع الرضا عليه السلام فيما رواه العياشي في تفسيره عن ابي شعيب الحاملي قال كنت بخراسان حيث اجتمع الرضا عليه السلام والفضل بن سهل والمامون في ايوان الجريد بمرو فقال المامون اخبرني يا ابا الحسن عن بني اسرائيل الفي المدينة فقال خلق النهار قبل الليل ام الليل قبل النهار فقال الرضا عليه السلام ما اعلمكم قال فان كان عندك فاخبرنا يا ابا الحسن فلم يكن عندهم في ذلك شيء فقال الفضل للرضا عليه السلام اخبرنا بها اصلحك الله قال نعم ان القرآن يدل على ان الليل قبل النهار قال الله عز وجل وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون فاخبر ان الليل قبل النهار قال علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب في مواضع شرفها فزحل في الميزان والمشتري في السرطان والشمس في الحمل والقمر الثور فذلك يدل على ان الكينونة الشمس في الطالع العاشر من السماء فالنهار خلق قبل الليل في قوله تعالى الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وقد سبقه النهار الحديث فالارض لا بد ان يكون طالع الدنيا السرطان انتهى خلقها حين كونه على اول درجة فوق الشرق في النصف الثاني من موضع الكعبة وغيرها ويكون ابتداء قوله عليه السلام والكواكب في مواضع شرفها على اصطلاح المنجمين اجمالا مخاطبة مع الفضل الشهري في ضاعة النجوم وحقيقة الحال الفاكاح في مواضع مضلحة عند اهل العلم من طريقا التقويم



بعده اخذ المنجمون بعض ذلك عنهم زعماً انها السلك الخصوصية كانت احسن مواضع تلك
الكواكب في هذا شرفاً لها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطاً لها توهماً منهم عند كونها فيها
هابطة من تلك المنزلة والشرف جدلاً وانما فات منهم اخذ من اهل العلم كوضع عطارد
مثله عشره من عند انفسهم بخيالات شعرية مذكورة في كتبهم المقام الثاني انه تعالى اذا اراد
شيئاً يكفيه ان يقول له كن فيكون فلا يستدعي زماناً اصلاً فضلاً عن قدر معين منه فما الوجه
في خلق السموات والارض في ستة ايام فالمشهور بين المفسرين في توجيه ذلك ان الحكم فيه
تعليم التاني والرفق للعباد في افعالهم وتفهيمهم ان خالقها فاعل بالقدرة والاختيار
وراع في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون اثره تابعاً لوجوده بلا مهلة واقتصر ابن
ابي الحديد المعتزلي في شرح خطبة مشتملة على ذكر خلق السموات والارض من نهج البلاغة في
توجيه هذا المقام بالتشبث بما اوجب المعتزلة عليه تعالى من اللطف فقال لعل الجاري في المكلفين
بذلك على هذا الترتيب يكون لطفاً لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا والخبر عنه مطابق للخبر
ولا يخفى ان كلا من تلك الامور انما يحصل باصل التمهيل ومحض التأخير سواء كان بزمان
قليل او كثير فلا بد لكونه على قدر محدود من الزمان كستة ايام وغاية حكمة اخرى فان تركت
تدعى فالاحتجاج عن ابي الصلت عن الرضا عليه السلام فيما اجاب عن سؤال المأمون عن قول الله
عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام انه ع قال وكان قادراً على ان يخلقها
في طرفة عين لكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئاً بعد شيء
فتستدل بحدوث ما يحدث على الله مرة بعد مرة الحديث فكان هذا هو الحكمة المطلوبة
هيهنا قلنا هذا ايضاً انما يفيد وجه اصل التكثر والتكرر مع امكان خلقها دفعة كما بين
عليه السلام في طرفة عين وقوله شيئاً بعد شيء ومرة بعد مرة على الظهور اما قصد المبارك
في السؤال واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة والسبعة مثلاً فهو عليه السلام ساكت عنه
فالقول الفصل هنا ان تتبع اثاره وتصفح اخبار ائمة الاخذين امثال تلك الاسرار

عشر تعالى بالتوقيف علمنا ان افعاله تعالى مبنية على الحكم والمصالح وان حكمته اقتضت
ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته على قسمين قسم يصدر عنه في كل آن اراده دفعة بلا
توقف على مادة ومدة وقسم لا يصدر عنه الا بعد مدة اخرى ومادة تحصل استعداد
مادته في تلك المدة على سبيل التدريج وان خلق الماء الذي جعله مادة لساير الاجسام
والجسمانيات مما يشبه من القسم الاول وخلق السموات والارضين وما فيهما من القسم
الثاني وهكذا حكم المتكلمين جميع المليين وكثير من قدماء الفلاسفة كما في بحث الابداع فما
المفروض من ان معنى خلق السموات والارض ابداعهما لا من شيء ليس بشيء واي مفسر
مثل امير المؤمنين عليه السلام وقد صرح به فيما مر من خطبته التي ذكر فيها ابتداء خلق السموات
والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق منه فسوى منه سبع سموات الخطبة
ثم ان القسم الثاني يستدعي بالنسبة الى كل مخلوق قدراً معيناً من الزمان كما يرشد اليه
تتبع الازمنة المعينة التي جرت عادته تعالى ان يخلق فيها اصناف النباتات من موادها
العنصرية وانواع الحيوانات من مواد نطفها في ارحام امهاتها فعلى ذلك خلق السموات
والارض من مادتها التي هي الماء مع خصوص المقدار المذكور من الزمان انما هو من هذا
القبيل واما خصوص الحكمة الداعية الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج
ثم تقدير قدر خاص من الزمان محدود لكل منها فلا مطمع في معرفته فانه من اسرار
القضاء والقدر التي لا يمكن ان يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك كتم عنا بل عن جميع
المقربين والمرسلين بل سد علينا معاليم باب الفحص والتفتيش بالنهي الصريح الدال عليه
كثير من الروايات والخبر فتدبر المقام الثالث ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة للشمس
السريعة العادية الموسومة باليومية فكيف يتصور ان يكون خلق السموات الحاملة للشمس
وغيرها من الكواكب في مدة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون الدائر في زمان دورته
مستلزماً للدور المستحيل بالضرورة فقد ذكر ابن العربي فيما سماه بالفتوحات اليوم هو

زمان دورة للفلك او ملك فلم يكن منوطا بالشمس وبالسموات السبع انما المنوط بهما الليل
والنهار وهما غير اليوم وفيرانه اصطلاح مبني على اصول الفلسفة يا بعض الفقهاء والذي
المبني عليه امر الشريعة وظاهر ذلك اطلق المفسرون على ان يوما احد ايام الحياة ايام على
زمان مساو لقدر زمانها فاما ان يجعلها على عادات وعلامات معتادة بعدها حتى يكون
معنى خلق الارض في يومين مثلا خلقها في قدرين مرة خلقا اصليا ومرة تغيير بعض اجزائها
عن بعض وكذلك في السموات وغيرها وليخفى ان شيأ من الماء والماء وبالجملة الثاني
لا يليم تعيين خصوص يوم من ايام الاسبوع لخلق كل منها كما في الروايات وذلك ظاهر
وايضا يستبعد العقل جدا ان لا يمكن خلق ارض او سماء من طعمه عادة في اقل من ستة
اشهر ويكون خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام مع ان الحال كما قال الله تعالى
في سورة المؤمن لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون وانما
اجمال الله تعالى بعض ما قدر زمان خلقها لا بد له من نكتة اولا في الباب ان يكون من جهة
قلة اكثرة دخيلة في المقصود بالبيان شيء منها هنا اذ لو كان لاوجب معرفة
الله تعالى قادرا على خلق مثل السموات والارض في هذه المدة القليلة فعلوم ان
ذلك ليس لوقوع في هذا القطر بعد الاجماع بانه اذا اراد شيأ فيقول له كن
فيكون ولو كان لاشتهر عليهم بانه خلقه في تلك المدة المديدة كما اشتهر بديع الحاجة اليه
في امورهم معاشهم ومعادهم فلان قدرة ستة ايام لا يصلح لهذا المقصود فالوجه غير
اليوم هنا والعلم عند الله واهله بما قرره الله تعالى اره في سورة الحج ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وتارة في سورة
المعارج ان يعرج اليه ذو المعارج تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره الف سنة
مما تعدون فما اجود ما في سورة المعارج بقوله يعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان
مقداره خمسين الف سنة فان القرآن يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الايام بالايام الزمانية

وقال ابن

وعن السدي يوم الله تعالى كم تقدير يكون ما بين خلق كل منها الى خصوص يوم من
الاسبوع في الروايات ويتم ما يعترض عند حمله على اليوم الدنيوي من معنى الاشتمال التقسم
له تعالى في كثير من امثال هذه الايات كقوله تعالى في سبحة البقرة هو الذي خلق لكم ما في الارض
جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم ولعل حمله على الاول
فيما تخير فيه اقرب فتصير على هذا كل امثاله سواء كانا ذات الذات كالايام
او غيرها ان الذات كالزمان ينبغي ان يتقدر اجزاء وكل جزء منه اجزاء وهكذا الى ما
يحتاج اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك بالبروج
والمنازل والدرجات وتقدير الزمان بالسنين والشهور والايام والساعات فعلى هذا
لا يبعد في الحكمة ان لهيئة كانت تقتضي تقدير الزمان المتقدم على زمان الدنيا بهذا
الزمان المتاخر عن زمانها ايضم بما شاء الا قدره لزمانها من السنين الى الساعات فكان
رعاية نوع مناسبة لهذا الجزاء الى المقدر بها فكما ان الناس في زمان الدنيا انما يكون
كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان الدنيا والزمان المتاخر ان يكون كل يوم منه بقدر الف
زمان دورة للشمس جاز ان يكون الناس المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف
سنة من زمان الدنيا والزمان المتاخر ان يكون كل يوم منه مساويا لخمسين الف سنة
منه يكون ما اجزم فيه اثنين الف فخمسين حال الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان
المتاخر وقد يعد فيما يلوح من بعض الاشارات المأثورة من الله تعالى كما قدر الزمان
المتقدم السابع وسمي اخر من زمانها بالاحد والثاني والاثنين وهكذا الى السبت
وكذلك قد يله شهورا تامة ركن منها ثلثون يوما سمي اولها بالمحرم او مضت
على اختلاف الروايات في اول شهور السنة وثانيها بصفر او شوال وهكذا الى الذي الحجة او
شعبان وعلى كل تقدير كان المجموع سنة كاملة حاوية لثلثمائة وستين يوما ثم جعل الايام
الباقية كما وشهورا مواقفة لايام تلك الاولى السابع والشهور في المبدء والعدة و

السابعة ام

وقد يساعد عليه ما في سورة التوبة من قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم وقوله تعالى خلق
الارض والسماء في يومين فخلق الملائكة في يوم الجمعة فلذا يترجح الملك وجوب تأخر
اصل اليوم فضلا عن فضل عما حصل من خلق السموات والارض وما اشكال ان يوم خلق
الملائكة فيما تأخر عن خلق السموات والارض على ما مر في حديث الرضا عليه السلام ويستقيم
ايضا مثال ما روي ان دحو الارض كان في ليلة خمس وعشرين من ذي القعدة بدئ
استيعابا وانتهاء للعمل من جهات ان تقدم ما يتلو الشهر بعضا من بعض وانضباطها
بتلك الليالي على طول الارض وعرضها بتتبع مخارج الجن ايضا خلق الدواب ثم انه
يلوح تأمل صاحب الملل والنحل ومن تبعه من قول اهل الشرع على ان الله تعالى لما فرغ
من خلق السموات والارض استوى على عرشه تلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على
الاخرى فقالت فرقة منهم ان الستة الايام هي ستة آلاف سنة يوما عند ربك كالف
سنة مما تعدون بالي ان تقوم القيامة وذلك ما مضى من الدنيا اليوم هذا وبريتم
الملق ثم اذا بلغ الملق الغاية ابتدأ الامر يكون الاستواء على العرش والفراغ من الملق
وليس في ذلك اما كان ومضى بل هو في المستقبل فاعدنا الايام بالاضافة الى ان بعضا
من تلك المساواة كالتورية كان مقتضى الاشارة الاولى ان يراد بالايام الخلقة فيها
والارض هي الايام الربانية ولكن ليس ما يقتضي ان يكون لها تعلق على زمان الدنيا او
فحوى فيها عن موضوعها بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا تصحيحا لما سولت لهم انفسهم
من اتباع شريعة موسى عليه السلام على ما مر وشروعهم في التكليف حتى ليلزمهم اتباع نسخ
شريعة سابقة مستلزم لوقوعه مثله على شريعتهم ايضا فافهم فاذا تمالك
مدارج ما صورناه وبيناه يظهر لك ان السموات والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا بمنزلة شخص مخلوق من نطفة هي الماء على طبق حصل استعداده بالتدريج

كما برت به عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة آلاف سنة موافقة لستة ايام
من ايام الربانية فبعد تمام هذه المدة التي هي بمنزلة زمان الطفولة تولدت كالملة بطا
الرطب والكواكب في شرفها ومهاج اخذت الشمس في التوقد في حركتها المقدرة لها المنوط بها الليل
والنهار وذلك كان في يوم الجمعة كما مر وجهه وكان ايضا سادس شهر محرم الحرام او رمضان
المبارك على ما مضت شواهده وبقي من عمر الدنيا سبعة آلاف سنة وهي بمنزلة يوم السبت
ذلك اليوم من حديث الرضا عليه السلام انه كانت الشمس كبيضة معلقة في وسط السماء وانه عليه السلام في
صدد تصوير وضع نهار ايام الدنيا ح وايام الربانية وما نحن فيه ينبغي عليها فاليوم
المواعد هذا هو بعينه عمر الدنيا واما مبدأ خلقها من نطفها فتقدم عليه بمقدار ما عرفت
من زمان حملها وكان مبدأ اول يوم الاحد من تلك الايام غرة احد الشهور وداخلا
بانضمامه من الدراري اليقينية انها امد محدود واجل محدود ويقرب احتمال انه
تعالى قدر بجملة زمانها من مبدأ خلقها الى محل اجلها ستة كاملة من السنين الربانية
فجعل ستة ايام منها بازاء خلقها والباقية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما بازاء عمرها
وانها كما مر مساوية لثلثمائة واربعة وخمسين الفسنة من السنين الدنيوية
يلوح ذلك من جملة روايات عدة اشارات من الصادقين عليهما السلام منها ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل الجهاد وتوابعه ان رباط يوم في سبيل الله خير من عبادة
الرجل في اهله ستة آلاف وستين يوما كل يوم كالف سنة فان الزكي يتغلن من
المفهومية المذكورة فيها كل من السنة واليوم انه المراد بهما غير السنة واليوم الدنيوين
اذ لا سنة في الدنيا بهذا العدد ايام فانه لو يوافق شيأ من الشهور والتوريخ المعتبر
فيها واليوم في الدنيا موافقا لذلك العدد من الزمان فيظن ان هذا التعبير كناية
عن نهاية ما يتصور للرجل من العبادة وهو تمام زمان الدنيا ومنها ما روي من كلا
المحدثين من حديث الفخار الباهر ان تخلفه متوافقة المعنى في الصدر وذيله

ذ من لم يحضره الفقيه عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه عن الصادق عليه السلام قال قلت له اني اتاني
يرون ان رسول الله صلى الله عليه وآله صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صام
ثلثين فقال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله تاما ولا يكون لفرايضنا نقصان ان الله
خلق السنة ثلثمائة وستين يوما وخلق السماوات والارض في ستة ايام فجعل فيها من ثلثمائة
وستين يوما فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون يوما فقول الرجل
ولكملوا العدة والكامل تمام وشوال تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون
يوما لقول الله عز وجل ووعدنا موسى ثلثين ليلة فالشهر كذا وكذا ثم هكذا الى شهر تام وشهر
ناقص وشهر رمضان ابدا يقصان ابدا وشعبان ابدا يتم ابدا وروى ثقة الاسلام كذلك سواء في
الكافي باسناد عن محمد بن سماعة عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله عز وجل خلق الدنيا
في ستة ايام ثم اختار لها من ايام السنة ثلثمائة واربعة وخمسين يوما شعبان ابدا لا يتم ابدا و
رمضان لا يستة الا ابدا ولا يكون نقصانا قصرت ان الله عز وجل يقول ولتكملوا العدة وشوال
تسعة وعشرون يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل ووعدنا موسى ثلثين ليلة
واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وذو الحجة تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون
يوما ثم الشهور بعد ذلك شهرا تام وشهرا ناقص ابدا وقد دللنا على هذا الحديث على ما اكدنا
ان السنة الاولى فيه وهي المختارة عندنا الايام التي نجعلها على السنة الرباعية وان
شيئا من السنة الشرعية القمرية الدينوية بين لم يخل ثلثمائة وستين يوما كما تقدم في موضعه
لانه لو جعل على الدينوية فاما ان يجعل الايام التي ايضا على الايام الدينوية فعايته ما يلزم
من اختارها منا ان يكون السنة الاولى من سني الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين يوما فلزم
هذا النقصان فيصح السنين واما ان يجعل على الايام الرباعية فلا يتصور الا اختيار الكبيسة
ح فان يوما من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين فتحقق ان المراد بتلك السنة
الرباعية على ما بيناه ان المراد بالايام السنة الايام الرباعية واما السنة الشمسية

فالدين

ذلك

فالحديث نجعل ان يحمل على السنة الدينوية المتبعة فنقصان بعض شهورها وهو ظاهر فيما
ما يفهم من تتبع النقصان في تلك السنة وشهورها على الاختيار المذكور بدليل على انه
لم يختر الايام السنة المذكورة عن ايام السنة الرباعية المذكورة بل وقع خلل الدنيا في ذلك
خارج عن تلك السنة متصل بها لكانت ايام السنة الدينوية ثلثمائة وستين وكذا بدليل
على ان الايام المختارة لو كانت عشرة خلو لكانت ايام السنة الدينوية ثلثمائة وخمسين وكذا لو
عشرين لكانت ثلثمائة واربعين على هذا القياس فظهر بذلك انه مبني على الحكمة الالهية
اقتضت مساواة الايام الباقية بعد المختار من السنة الرباعية مع كل سنة من
السنين الدينوية فيقول ان كل واحد من تلك المساواة بين هاتين الايامين انما
الشيء واحد كالايام السنة الدينوية منتج الملدنيا ومحتوى عليها كذلك الايام الباقية
المذكورة منتج اليها ويؤيده انتساب الايام المختارة ايضا اليها لاجل خلقها
فتبين ضعف ما قررناه سرهنا الاختيار وكونه على النحو المذكور ايضا فانه لو وقع
او وقع على النحو المذكور لكان يزيد الف سنة من سني الدنيا على يوم من الايام الباقية
او ينقص عنها وهو خلاف ما اخبرنا الله تعالى به من مساواتهما المتبينة على حكمة وصلحة
بليغة ثم لعلم ان تلك السنة الدينوية القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مبنى
على تقارن اضعاف الكسر الناقص من النصف الحاصل من ضعف الثمانية ساعات فانه في
الحقيقة زايدة عليه بثماني ساعات ستة وثمانون واربعين دقيقة على ما هو المضبوط با
لرصاد فعلى ذلك يكون بقية السنة الرباعية التي بازاء عدد الدنيا ايضا زايدة بمثل تلك
الساعات والدقايق فيلزم من هذه الجهة ان يكون ايام السنة
المختارة لخلق الدنيا ناقصة عنها ايضا بالقدر المذكور وذلك يلزم زيادة يجمع عليها على
ثلثمائة وستين وقد اشرنا في تصوير ذلك الى هذه الدقيقة فتذكر ثم
ما انتفت المدة المذكورة تعرف بادنى تامل الناقص في الحديث على ما توهمته ان

نوجب ما في حديث الاوتحصل الوفق
ان شهر رمضان تام ابدا

شهر رمضان عند اشتباه هلاله يجب ان يختم تاما ابدا وعصل انه ان يصام الشك
دائما فيصير ذلك شهرا في هذه الصورة ناقصا ابدا ويمكن ان يستدل باتمام الشهر الرابعة
في السنين الكثيرة باعتبار الكسر الزايد على الايام كما عرفت فانه يحصل منه في كل ستين
او ثلاث سنين يوم واحد فكل من الشهرين يصيب على سبيل النوبة فان كان اهل
الاسلام العدل يفسده دائما على الشهر الثاني فاخر من السنة الخمسة وبسبب ذلك
السنة التي صار عددها تمانية عشر شهرا ثلاثة منها ناقصة وخمس سنة الكبيسة
يسمى لها عوض بزيادة توضع بكل شهر معين يكون كونه ثلاثين اكثر من كونه تسعة
عشر فظهر ترجيح ما رواه الناس في كيفية صيام رسول الله صلى الله عليه وآله شهر رمضان
فانه يستلزم فطاره صلى الله عليه وآله بعض ايام التي كانت من شهر رمضان بحسب الواقع كما
يخفى واذا كان الحال كذلك فعند حصول الاشتباه في اول هذا الشهر تاما او ناقصا خصوصا
اذا تعلق به فريضة من الفرايض كالصايم ان يختم تاما لما قاله بالاكثر الغالب
كان هذا او مستدلا على بنيانه على ما روي انه صلى الله عليه وآله صام تسعا وعشرين اكثر ايامه
عنه بما هو المعروف بين جميع الناس من احتمال الزيادة والنقصان في الشهر ولكن
بحمد الله احتمال المذكور فيما يتعلق به فريضة مرجوح فحينئذ تاما كما يلزم نقصان في
الفرايض بمنعهم تحصيل اليقين في ابراء الذمة عنها فاضاعها عليهم اليقين بتمام ادائها
على تقدير تمامية شهر رمضان منها انه كان تاما بحسب الحقيقة او صلاتها المقدرة على قضية
الاخبار الذي يجب اتباعه على ما حقق في محله من الاصول تحقق فيها وفي المقضيات
ومنها انه لو شبهة في وجوب اكمال العدة قضائه في مثل الشك في عدد ما فات منه بمرض
او سفر كما يظهر من تعليله تكميل العدة فيما اذا عاد المريض او المسافر بطريق اولى
ومنها انه تمام على قاعدة المشهور دائما كان شهرا ناقصا على عدة القاعدة دائما
وهي غير شرعا في المجلة كما يظهر من حكاية ميقات موسى ذو يعد معروفا الرجوع اليها عند

عروة

فرية حصول الاشتباه فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث مما استصعب على الاعلام في دراية
الروايات حتى ان بعضهم لم يكتف بما روي كشفا عن القناع في استخراج المقصود منه بالعدد عليه
وجوها من الطعن يظهر من الرجوع الى الكتب المفصلة احكام واما الاشتباه دام ظله فقد
اوضح في شرح الكافي بما حاصله ان المقصود في ابطال ان ذهبين ان قال يحرم صوم يوم الشك
عند اشتباه هلال رمضان كما ذهب اليه الخاصة ومن وافقهم ان قال بكونه نافلة عند ذلك كما ذهب
اليه جمع فبالنظر على التسليم في ذلك بسبب ان افطار يوم الشك ليس موافقا لحكم الشرايع
السابقة ولا حكام شريعتنا اما السابقة فلكون بعضها شريعة ادعم مبنية على الشهور
الشمسية التي كمل فيها ثلثون يوما فكانت ايام ستهم ثلثمائة وستين يوما بلا كسر فكانوا
يزيدون في كل ستة خمسة كما هو الشهور في هذا الزمان بين المجنين وكون بعضها
شريعة الانبياء السابقة على شريعتنا صلى الله عليه وآله مبنية على الشهور القمرية على نحو ما
يعتبر في اهل الاسلام فكانت ايام شهرهما تسعة وعشرين هكذا فكانت ايام ستهم ثلثمائة
واربعة وخمسين بكسر غالبا الا في سنة الكبيسة التي تجتمع من الكسور يوم فكانوا يزيدون
في اخر ذي الحجة بناء على عبادة اول ستهم من المحرم فعلى كل تقدير يلزم ان يكون شهر
رمضان تاما ابدا وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون شعبانا ناقصا ابدا هذا حال
الشرايع السابقة واما شريعتنا فظاهرها مبنية على رؤية الاهلة ومعلوم بالضرورة
والتجربة ايضا ان زمان بين وضعين معينين لهلال شهرين بالنسبة الى الشمس يكون
زايدا على ثمانية وعشرين يوما ونصف يوم بازاء واربعين دقيقة والمجنين يعتبرون عن
هذا الزمان بالشهر الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال رمضان اوله يجب ان تعتبر
تاما فيصام ثلثين بالعدد ثلثين في بعض الصور وان كان عدده في الواقع تسعة
وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر باكمال قضائه فضلا عن اداءه كما في
صورة الشك في عدد ما فات منه في ايام مرض او سفر فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما

عند حصول الاشتباه المبني عليه هذا الحديث فما مثال الاول قوله تعالى
الشهر كذا يصيبه ويصيب الشهر بعض النقصان فانه بيان الواقع في صورة عدم الاشتباه فالآية
بالنسبة الى القول بثمانية وستين يوما وفي الثاني ثمانية واربعة وخمسين يوما فاختزال
الايام الستة عن القول الاول حتى يطابق الثانية حكاية عما وقع في الشرايع السالفة بالنسبة الى
الشريعة المنقولة علينا انتهى وقد حمل بعض ازاكياء الفضلاء المتاخرين الجزء الاخير
في هذا الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق في العرف على الشمسية التي هي عبارة عن عود
الشمس الى نقطة الحاصة لها الى الموضع الذي فرضناه كما قال الحمل شمسية الذي يساوي عند
حصولها في زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان كان الليل طويلا في معظم المعمورة وعلى القوة
التي هي عبارة عن عود القمر الى وضعه المفروض اولا مع الشمس في مبدا الحركة اثنى عشرة مرة
كل مرة تسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان الاول لكون ثلثمائة وخمسة وستين
يوما وكسر من يوم وزمان الثانية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وكسرا ولو فرض ان
اول السنة الشمسية حركة بحيث يتم دورها في ثلثمائة وستين بلا زيادة ونقصان والقمر الحامل
لاول مقدار السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما كما كان شهرا ثلاثون يوما كما ينبغي على الخيال
وجب ان يكون اختلاف بين السنة القمرية والشمسية كما جعل الله سبحانه زمان الشهر الكبير من
ذلك بتربيع ستة ايام وزمان القمرية اعني نحو ذلك لمصالح تعود الى الخلق قاتة وكان
الامر على ما ينتظم به النظام الاكمل الذي لا يعلم كنهه الا من فعل هذا هو المراد من جعل
السنة ثلثمائة وستين دخل السنة الخ فحينئذ بل ينبغي بحسب العقل من ان يكون المراد بخلق السموات
والارض في ستة ايام ذلك اعني على اختلاف في نظام الكرة السماوية خصوصا النيرين
اللذين قدرت بهما الشهور والاعوام والليالي والايام وعزل ذلك من مصالح الانام قدر
ذلك الاختلاف ستة ايام في ستة ايام فتفكر في ذلك جدا ولا يخفى انه خيال بارد من الحافظ
لكنه بدا له اغماض عما فيه بحجة ارتكاب التكلف المنفي بعرض من وجوه الاول ان اول سنة

الشمس على الوجه المذكور مستلزم لكون السنة القمرية ايضا ثلثمائة وستين يوما ثانيا ان حقا
انا كان زيادة الايام الشمسية على ثلثمائة وستين موازنا لنقصان الايام القمرية حقيقة وليس
كذلك فانا اذا قلنا بتزيد على خمسة ايام وربع يوم في ثلثمائة وستين من ايام السنة المتداولة والثاني بزيد
على خمسة ايام وخمسة اثمان يوم بالتقريب فاذا قلنا بالتفاوت بزيد على تسع ساعات فالقمرية
ان نقص عنها بقدر نصف التفاوت بين ذانك السنتين حتى يتساويا وارتفع التفاوت
عما بينهما بالكلية كما هو المقصود وما يلزم من عدم بلوغ شئ منهما الى الاخر حقيقة بل ابقى
منهما خمس ساعات فامر مرفوع بما قررناه في ادلة السنة الشمسية عرفا كما عرفت مما قدمنا
الثاني انا لو سلمنا ان السنة ثلثمائة وستين يوما فالحديث اخبار عن الواقع سواء حمل اللام على معنى
الجنس او التقدير وعلى ما ذكرناه امر مرفوع وقوع له اصلا الثالث انا لو سلمنا ان المراد بالايام المختصة
من ايام السنة اذا كانت هذه الايام بحيث يتصور ان يكون بعضها فصل الزرع وبعضها فصل الثمار
مثلا يظهر من ثانية سورة فصلت بلغاية ما يتصور ان يكون لها دخل في النظام المقصود بالنسبة
الى الحج الرابع ان هذا المعنى لهذه الايام لو سلم فانما يتم لو ثبت من الروايات الدالة على تعيين يوم من ايام
السبع فلم لا يكون المراد قاطبة الايام المذكورة وعلى الجملة لم يجعل هذا المعنى بعيدا غير الانصاف
جدا ومنها انه روى في مجمع البيان وغيره في تفسير قوله تعالى سورة الكهف ولبثوا في كهفهم
ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله اعلم بما لبثوا الغيب السموات والارض ابصر به واسمع انهم
سالوا عليا عليه السلام عن مدة لبثهم فاخبرهم اليوم بما في القرآن فقالوا انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال
عليه السلام ذلك قبل التسع وهذا بعد التسع الحديث وضح ذلك على ما ينبغي محتاج الى تقديم
حقيقة الستين المذكورين على سبيل الايجاز والتفصيل مقام اخر ونستوضح لهذا التصوير
مطالبا اخر منها ايضا انا نقول ان السنة الشمسية عبارة عن عودة الشمس بحسب
الحاصة من نقطة ما فرضناه الى تلك النقطة على ما استقر عليه رصد ارباب الرصد وما قيل من التعديل
ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع تام من يوم وعلى ما ذكر الرصد المشهور يبلغ الكسر الرابع

بياض في الاصل والظاهر انه مقدار ورقة

للقائم به بدقايق معدودة هي كما فصله البرجندي في شرح التذكرة على رصد البتاني ثلث
عشرة دقيقة وثلثنا اخماس دقيقة وعلى حساب المغل اثنا عشرة دقيقة وعلى رصد راغب
عشرة دقيقة وعلى رصد بعض المتاخرين تسع دقايق وثلثا اخماس دقيقة وعلى رصد بطليوس
اربع دقايق واربعة اخماس دقيقة فالفرس زعموا جشيد او قبله والروم من عهد اسكندر او
بعده كانوا يعدون الكبيسة رابعا ما وافق الرصد بخمس وانا الفرق بينهما انا الروم كانوا
يكبسون الرابع المذكور في كل اربع سنين فيزيدون على الرابعة يوما تصير به ثمانمائة وستة وستين
وانا الفرس المعتمدين وجدوا خللا في الحساب وبعض اهل الكبسة عليه كانوا يكبسون في كل
مائة وعشرين سنة فيزيدون على الاخيرة ثلثين يوما تصير به ثمانمائة وخمسة وستين يوما
وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ واسقاط ما مضى من السنة عند جلوس ملك جديد واما
بعد ذلك العهد فكانوا لا يلتفتون الى الكبس المذكور اصلا فكانت سنوهم ثلثمائة وثمانمائة
وخمسة وستين فبدل السنين كان من هذه الطوايف كما قال تزيد الروم والفرس ونقص
السنين الفرس في كل جزء من ثمانية وعشرين جزءا من سنة مطابق لبدل السنين الفرس
وله جزء معين منها وانما بدل كل جزء من هذه التواريخ لانه في طريق حسابهم دايرة في كل
جزء من اجزاء الايام وان لم يتم بكون شيء من ذلك الجزء ادى وله سنة اجزاء مطابقا وانما
لبدل الفصول من الفصول وله شيء من اخر الشهر بكماله منها دايرة فيه الفصول وبالعكس وهكذا
الحال للعهد السلطاني جلال الدين ملكشاه السلجوقي فاجتمع برصد تاريخي في زمانه ياسمه
منازل من التواريخ المشهورة فاستخرجت من مجموع تلك المنازل فنون الحساب على بعد الكرب
او من وافقه في نقصان الكسر عن الربع اعتقادا منهم انه اصح من الرصد المنوه عليه التواريخ
المذكورة ثم اجمعوا على ان السنة ضبطا من ان يعد في الفصول يوم انتقال الشمس الى اول الحمل
الربيعي قريبا نصف النهار فكل اربع قد انقضت ولو انتقال يوم الجمعة عاشر شهر رمضان المبارك
سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا للثامن عشر من فروردين ماه يزدجردي فاقبل

ستهم فجعلوا اليوم المذكور اول فروردين ماه من سنة المذكورة واستقلوا الايام
التابعة على مرور اعوام وسموا هذا اليوم بالنيروز السلطاني فاستقر الامر في
السنين الشمسية على ان يعد من النيروز المذكور ثلثمائة وخمسة وستين يوما فيجعل
اليوم السادس من السنة الرابعة ثم يكبسوا الكبس كونه اقل من الربع في كل اربع سنين
اواخر سنين فصيرة الكبسة ثلثمائة وستة وستين يوما وهذه الطريقة مستمرة الى
زماننا هذا هو تصوير سنة الشمسية واما السنة القمرية فهي عبارة عن مدة سير القمر
من وضع معين له بالنسبة الى الشمس كالاجتماع مثلا الى مثل ذلك الوضع اعني عود
عدد الشهور الاثني عشر وهذه المدة باثني وثلثين ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وخمس يوم
من يوم هو اثنتي عشرة ساعة مستوية وثمانية واربعين دقيقة فتصير جملة كل اثني
عشر شهرا قمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما ونصف يوم واربعا واربعين دقيقة فطريقة اهل الحساب
العرب المستعملين السنين القمرية انهم ياخذون الشهور من المحرم فاذا تمت ثلثون شهرا تاما
وشهرا ناقصا فيجتمع من تلك الاشهر على هذا الوجه ثلثمائة واربعة وخمسون يوما
فيكون الكسر الزايد في كل ثلثين سنة واحد عشر يوما فيزيدون على ذي الحجة في السنة
الثانية والخامسة والسابعة والعشرين والحادية والثلثين كل واحد منها يوما فيتم يوما
يصير عدد ايام السنة ثلثمائة وخمسة وخمسين وهي سنة الكبسة المعروفة عند العرب
وقد عرفت طريق كبسة الروم والفرس فكبسة العرب ان يصطلحوا سنة بزيادة
عليها يوم او شهر فاتفق فيما عداها قال الجوهري وصاحب القاموس وغيرهما قالوا والسنة الكبيسة
التي يترك صيامها يوم وذلك في كل اربع سنين انتهى وبه يوافق شيئا من تلك الاقوال كما لا يخفى
وانما اردنا تصحيح العبارة المذكورة بحملها على كبسة الروم فتامل نظره بارك وتعالى

باب طريقا العرب في حساب السنة القمرية
بحث على الفرق بين ما عليه العرب وما عليه الفرس في كبسة سنة الكبيسة

بيان السنين الشمسية والقمرية

الى يضاف اليه السنة فيقال سنة الكبيسة كما يجيء في عبارة الكافي واذا عرفت حقيقة السنين
الشمسية والقمرية تحقق عند الحساب في تامل ان السنة القمرية ناقصة عن السنة الشمسية الاوبرخسية
بعشرة ايام واحدى وعشرين ساعة واثنتي عشرة دقيقة وبعبارة اخرى احد عشر يوما الا
ساعتين وثماني واربعين دقيقة واما عن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى فا
لتفاوت اقل منها بعدة دقايق على حسب تفصيله فيستفاد من التامل فيما قررنا فوايد

تقرير الاشكال والتوجيه على ما [illegible] في تفسير آية الكهف وحله

علمية تشير الى المهمات منها الفايدة الاولى ان فيما تضمنه الرواية المذكورة في تفسير الاية
المذكورة اشكالا ويمكن توجيهه بوجهين احدهما ان ايام السنة القمرية في مدة ثلثمائة وتسع
سنين اذا قسم على ثلثمائة تخرج حصة كل سنة شمسية ثلثمائة واربعة وستين يوما
وثلثا وعشرين ساعة مرتين وستا وخمسين دقيقة وثماني وثلثين ثانية واربعة وعشرين
ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المتداولة المذكورة بل ناقص عن الجميع وثانيهما
ان التفاوت المضبوط بين السنين في مدة ثلثمائة سنة يزيد على تسع سنين على جميع
الارصاد فانه على رصد البتاني مع ان مقتضاه اقل من ساير الارصاد يبلغ الى عشرة ايام
وعشرين ساعة وستة واربعين دقيقة واربع وعشرين ثانية واذا ضرب هذا
المقدار من الزمان في ثلثمائة وقسم الحاصل على مقدار السنة القمرية يزيد الخارج
على تسع سنين قمرية باربعة وسبعين يوما واربع ساعات وثمان واربعين دقيقة
فكيف على ساير الارصاد حتى انه على رصد ابرخس المبني عليه حساب الروم والفرس من قديم
الايام بل المعروف بين اهل جميع الطوايف في صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة
وسبعين يوما وثمان واربعين دقيقة فلا تستقيم الموافقة المستفادة من الرواية
المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتناء بالكسور القليلة في جنب الصحاح
تارة باسقاطها سيما اذا لم يبلغ النصف وتارة باكمالها اي عدها تاما سيما اذا جاوز
النصف وكذا بالاحاد القليلة في جنب العشرات وبالعشرات القليلة في جنب المئات هكذا

امر شايع وعرف عام في المحاورات الحسابية يبتني عليه كثير من القران والحديث وقد مر
في الايام الستة المخلوقة فيها الدنيا بنص القران انها ناقصة عن الستة الحقيقية بثماني
ساعات وثمان واربعين دقيقة وان ثلثمائة واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية
على ما تدل عليه الروايات ناقصة عن السنة الحقيقية بثلث الكسر باسرها فيجري ههنا بان مدة
لبث اصحاب الكهف ثلثمائة سنة بالشمسية او ثلثمائة وتسع سنين بالقمرية وكانت ناقصة
عن الاولى حقيقة بثلث تلك الايام التقدير او كانت مطابقة لها وكانت زايدة على الثانية
حقيقة بمثلها او كانت في الاولى نقصانا وفي الثانية زيادة يصير المجموع مساويا لمثل الايام
فانه في غاية مطابقة العرف في تلك المحاورات المذكورة من كذبها حتى انه يمكن ان
يقال عرفا امثال ذلك بانه كذا بلا زيادة ولا نقصان اعتمادا على ان تحقق الزيادة
والنقصان في عرف الحسابيين انما هو بالصحاح او بما هو في حكمها دون امثال تلك الكسور
فلا يبعد ان يحل بهذه الدقيقة ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة الاسلام في باب
ما جاء في الاثني عشر والنص عليهم عليهم السلام من كتاب الحجة من الكافي عند ذكر مسئولات يهودي
من ولد هرون عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من بعده وهل
يموت او يقتل فقال يا هروني يعيش من بعده ثلثين سنة لا يزيد يوما ولا ينقص يوما
ثم يضرب ضربة ههنا يعني على قرنه فتخضب هذه من هذا الحديث وتقرير الاشكال ان وفاة
رسول الله صلى الله عليه وآله كان اما مطابقا لثاني عشر شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر من الهجرة
كما في الكافي واما مقدما عليه باربعة عشر يوما كما في غيره وعلى اي تقدير تكون المدة التي
بين وفاته ووفات امير المؤمنين عليه السلم الواقع في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين
من الهجرة اتفاقا ناقصة من ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر فضلا عن الشمسية لزيادة
الشمسية على القمرية بتقريب احد عشر يوما كما مر فكيف يستقيم قوله عليه السلم لا يزيد يوما ولا ينقص
وتقريب الحل ان المراد بثلثين سنة السنين القمرية وان المدة المذكورة وان كانت ناقصة منها

بحجة لكنها تامة تجب العمرة فيها كان بين تسعة وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف
بناء على القصة المقدرة في الكلي الغزالية الى النصف والمجاورة عند قوم في الحساب كما
من جعله مصداقا للعرفية بل ربما يكون شيء منها زايدا على الثلثين سنة عرفية وله تقصة
عنا صله وانما قد يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان خارجا عن الحدين وليس فيما تقدم
يزيد به ينقص على ذلك ما بين الثلثين سنة الى الوهن بقرينة تكاد ويستأخرون
ساعة ولا يستقدمون ويكون تمام العلم عند الله تعالى من الزيادة والنقصان في قدر ما قدره الله تعالى
من ذلك المصداق لكونه امرا محتوما لا يجري فيه البداء والمحو والاثبات فيمكن ان يكون الضمير ان
ح راجعين الى الله تعالى كما هو نجفي والاستثناء متصلا في توجيه هذه الرواية في شرح الكافي
قال ان تزيد الحجة والخامسة والعملة تخاطب معلوم بان ضرب هذا المعدود يوما
مفروضا به وقسم على هذا العدد تقصر المقسم انما هو ثلثين سنة فتاب ايامه هو
فتوهم انه لو كسر فيما وليكن الايام مبنيا على تمام الكسر فاة ما بين وفاتين تبلغ
عشرين سنة وستة اشهر واحد عشر يوما ثم قال ويحتمل كون ما نعلمه من الفاصل المجموع
وكون النصف كذلك ان نسخ الماضي اذا انقضت شرع المأمور به الذي
في الخامسة الخاتمة افتح عليك باب الخير عن كثير مما يعد من المعضلات في هذا الباب
من جملة ذلك ما رواه ثقة الاسلام بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله في قيام بني امية يصعدون على منبره
من بعده يضلون الناس عن الصراط المستقيم فاصبح كئيبا حزينا قال فهبط جبرئيل عليه السلام
فقال له ما لي اراك كئيبا حزينا قال وما اجزع وقد اريت بني امية في ليلتي هذه
يصعدون منبري من بعدي يضلون الناس عن الصراط المستقيم فقال له الذي بعثك بالحق
نبيا انهم ما علموا عليه فخرج الى السماء فلم يلبث ان نزل عليه باي من القرآن يؤنسه بها
قال فاوليناهم متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون

وانزلناه انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر
خير من الف شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر لنبيه عليه السلام خيرا من الف شهر ملك بني امية
الحديث وقد روى مثل ذلك في كتاب الوضاء زيادة في تفسير قد ذكر عيد الرضا في
سند الصحيفة الكاملة ما يقرضه فروى باسناده عن تركان بن هرون عن ابي عبد الله عليه السلام
ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذته نعسة وهو على منبره فرأى في منامه رجالا ينزون على منبره
نزو القردة يرتد الناس على اعقابهم القهقرى فاستوى رسول الله صلى الله عليه وآله جالسا
والحزن يعرف في وجهه فانا اجبرئيل عليه السلام الآية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس الشجرة الملعونة في القرآن وتخويفهم فما يزيدهم الا طغيانا كبيرا
وحي بني امية قال يا جبرئيل على عهدك يكونون وفي زمني قال لا ولكن تدور حوادث
بعدك فلبث بذلك عشرا ثم تدور حوادث بعدك على راس خمس وثلثين من مهاجرك فلبث خمسا ثم اوحى بنزع ناقة هي قاعة على قطبها ثم ملأها لذاعة قال وانزل الله
في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من
الف شهر يملكها بنو امية ليس فيها ليلة القدر الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا
ما يشبه ذلك منهم الترمذي وروى لما اعترض رجل على الحسين عليه السلام في مصالحته
مع معوية واعتذر عليه السلام منها بان رسول الله صلى الله عليه وآله راى في منامه بني امية على منبره
فحزن فنزل انا اعطيناك الكوثر يا محمد يعني نهرا في الجنة وايضا نزل انا انزلناه في ليلة
القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف شهر يملكها بعدك بنو امية
يا محمد وقد ذكر البيضاوي ايضا في جملة تفاسيره قوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة
من بني امية يرقون منبره وينزون عليه نزو القردة فقال هو حق ثم الدنيا يعطونه بالسهم
ثم ذكر انه على هذا لا بد وان يقال ان الله تعالى اخبر النبي صلى الله عليه وآله بذلك في المنام
عوض ذلك الشجرة الملعونة في تمثيلاته عليهم فتنة كما هو الظاهر ويضعف جعلها

منبره

نحقق عشرون ليلة القدر خير من الف شهر على ما يفهم من الروايات

نسبة الشعراء

على الرؤيا واكتفى بتفسيرها الرقيم وتأويلها بالشيطان وأبدل العلم بالمأمون العاصر وما
اليه فقد انصف وصح بحمد الله عليهم ايده بما فتأ يعلي اعلام الدين الى معونته من الشكوة
والزيتونة ومنع الشجرة الملعونة بالشارة ايضا الى ما تفطن به من المناسبة اللطيفة
للمقام في النقرة المتصلة فاين يذهب الملغبا كبر افهم واذ شكال الكاتب في هذا
المحتمل في مقامين المقام الاول ان زمان ملك بني امية الذي شهر كما تدل عليه الرقات
وتقرر انما ابتدأ بملكهم بن ابي سفيان استقل معوية بن ابي سفيان اولهم بصالحة الحسن عليه السلام
في جمادى الاولى سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء ملكهم فغير اتفاقي وقع
بيعة علماء الدولة في جامع الكوفة ابي العباس السفاح عبد الله بن محمد بن علي اول العباسيين
بعد ان خطبة ابو سلمة الخلال الوزير بعد فتح خراسان وعراق العجم وذلك في ربيع
الاول من سنة اثنتين وثلثين ومائة واستقل السفاح بغلبته عبد الله بن علي عمه
على دمشق وما والاها من بلاد الشام والظاهر ان ذلك في ربيع الآخر من
السنة المذكورة الى انقراضهم بقتل مروان في بوصير وهو مصر وذلك في ذي القعدة
او ذي الحجة من السنة المذكورة فالجملة مدة ملكهم تقصر عن احدى وتسعين سنة بشهر
او شهرين وتزيد عليها بستة اشهر وعلى الاقل يزيد على الف شهر باثنين وتسعين شهرا او
باحدى وتسعين او ثمانين وتسعين او بتسعة وتسعين المقام الثاني كان بقاء
دولتهم في الاسلام من مهاجر النبي صلى الله عليه وسلم بحق عشرين ثم تولى العدد الى
الدعاء على عليه السلم في راس خمس وثلثين من الهجرة ثم تولى بقاء على ذلك مجيء عليه
الى خمس بن كانت عليه رواية المتوكل وتقريرا فوق ذلك الى قوله في مبدا الحجر على الله
عليهم وان كانت كثيرة كما يجيء مع تحقيق الصحيح منها مفروغ ولكن لا يبقى شيء منها
كاف الكلام في زمان حوته صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة اما زايد على تمام عشرين فانما تقصه
بقليل بتقرير الثاني اذ قد عثر على ما ضبطه الجوزي وغيره من ذلك بالبركان في الثامن
عشر شهر ذي الحجة سنة خمس وثلثين من الهجرة فكان زمنه للخلفاء الثلثة الى زمان علي
ناقصا عن تمام خمس وثلثين باكثر من شهرين وتقرير الثالث شهادة علي كانت
في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة فكان زمانه ناقصا عن خمس
سنين بقريب من ثلثة اشهر وقد اثار اشكالا برمته اضحلة بما عرفت من شيوع المسحة
عرفا في مثل الكلي المذكورة ولكن تصدى جمع لدفع اشكال المقام الثاني فقال من غير هذه
الجلة نقل المسبحي عن القاسم بن الفضل انه قال انا عددنا مدة تسلط بني امية
فكانت الف شهر بزيادة يوم وله نقصان يوم ولكن لم يذكر وجه ما تكلم عليه وقال
ابن الجوزي بعد ذكر وقوع بيعة الحسن على ما علم المعوية في جمادى الاولى سنة احدى
واربعين وذكر تاريخ واحد من بني امية الى قتل مروان في يوم الاثنين لثلث عشرة
خلت من ذي الحجة سنة اثنتين وثلثين ومائة ثم انقطعت دولتهم بعد اربعة عشر
رجلا سوى عثمان فانهم معوية وآخرهم مروان بن محمد وخلص الثم لهم اثنين وثمانين
سنة وهي الف شهر الا شهرا وهو نحو ما فيما اذا قدر مدة ملكهم على ما ضبطا وهما واخرا
تبلغ احدى وتسعين سنة الا شهرا او شهرين او اثنتين وثمانين سنة واما ثانيا فانه
اثنين وثمانين سنة الا شهرا هي تسعمائة واربعة وثمانون شهرا الا شهرا وعلى اصلح
الاقوال ملكهم عبارة عما خلص لهم من شوب معارض متقل ينبغي ان يسقط من تلك
المدة زمان تسلط ابن الزبير وهو على ما ذكره في اثناء ذكر احوالهم قريب من تسعة اعوام
ولعل قوله وخلص لهم الا اشارة الى هذه الدقيقة والقرينة عليه انه بعد ذكر قتل
ابن الزبير ايضا قال فخلص الامر لعبد الملك الخ فتامل واما اصلح الثاني فقد يمكن ارادة
بالتشبث بالمناهك المعرفة فامثاله فيحتاج بالاخرة الى ما ذكرنا اولا وكتب الشيخ البهائي
رحمه على حاشية الصحيفة الكاملة في توجيه هذا المقام ما هذا صورته توضيح ذلك ان

الشهر

ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر فكان قتل يزيد بن امية بامره وانفاذهم من بيعته
الحسن عليه السلم المعونة في ذلك في سنة اربعين من الهجرة وكان انقضاء دولتهم على يدي ابي مسلم
الخراساني سنة اثنين وثلاثين ومائة وفي ذلك اشتباه وفي سنة ثمان سقط منها مدة خلافة عبد الله
الزبير وهي ثمان سنين وثمانية اشهر وبقي ثلث وثمانون سنة واربعة اشهر وهي المدة التي ذكرها
قائلا في جامع الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابة من جهة ابتنائه على ان وقوع الصلحين
الحسن والحسين وموته في سنة اربعين وكون ذلك في سنة احدى واربعين مما لا ريب فيه ويرد
مزيد بالكبير شهادة امير المؤمنين عليه السلم كما تقدم انها وقعت في شهر رمضان سنة اربعين وثبتت
والصلح المذكور لم يكن في جمادى الاولى كما مر بل كان بعد الحرم من السنة الاخرى بعد ما بايع
معاوية ابن الزبير على اضطهاد المعتدين من ذرية العاص لكن نقصانها عن تمام سنين لا يبلغ
الشهر فضلا عن اربعة اشهر فتامل هذا ما وصل الينا من المقام في بيان هذا المرام وقد اوردنا
مثله لله فلقد تفلسفنا هنا بوجوه جمة فلما ما اتفق شراحه لنا حد من المتقدمين فلم المتاخرين
فذكر في توجيه ان شهر في شرح الكافي ما حاصله انه مبني على اسقاط شهر رمضان من مدة
ملكهم كما يلوح من تقييد المدة بعدة ايام الذي هي ليالي القدر ولعل النكتة في اسقاط
المذكور ان شهر رمضان لو شمله ليلة القدر المقرر فيها كل امر حكيم من هداية
بنزول الملائكة والروح لتحدثهم كما تدل عليه الاحاديث محض رحمة الله فلا ينتفع
به ائمة الجور حذرا ان تقطع فيتمنوا ان يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت المدة المذكورة
وهي من اشقال معوية الى استقلال السفاح احدى وثمانين سنة الا شهرا كما مر بيان
عدة شهور ما عدى رمضان الف شهر بزيادة ونقصان فيظهر ايضا بهذا التحقيق وجه تقدير
المضاف عليه بالشهور دون السنين بناء على ان المراد من ليلة القدر انما هو فيها دونها
فتدبر ثم اعلم ان الظاهر من الروايتين ان الرؤيا المذكورة وقعت مرتين لا مرة واحدة في
الكيفية
ولكن احدهما في البيداء والاخرى على المنوال تما في الصحيفة مقدم على ما في الكافي لعن الله

صلى الله عليه وآله على الرجال المذكورة بنو امية وعلى ابنه معاوية وابنه يزيد
الثلاثة وان كلتيهما بعد الهجرة ملكا وقيد المبرد بناء على ان السنين على الهلالي فعلى ذلك يكون
اقصر مدة ملكهم على رواية الكافي على علم الله طلوع عليه هو وقوع الرؤيا المذكورة مرتين او اكثر
تدل عليه تلك الرؤيا من اقتضاء المصلحة الربانية تكرارها وعلى هذا عبد الله او اشبههما وكون
اتيا جبرئيل بالآيات المكية المذكورة في الروايتين حينما اما على الاتيان السابق تقدم نزوله
الليلة بعضها على سبيل التحديث كما اشرنا في آية سورة الشعراء او الروايتان متعاضدان
اما على تكرار النزول او بعض المصالح كما في سورة الفاتحة وبهذا يمكن الجمع بين ما يظهر مما روى
الطبرسي في تفسيره هل التي من يوم البيان في بيان ترتيب نزول السور من ان سورة القدر مكية
بين نزول الفاتحة مدنية وكذا بين هل اتى من يوم البيان سورة بنو اسرائيل مكية وبين ما قيل انها
مكية الا في آيات تقدم من الروايات بعضها انها ومنها قوله وما جعلنا الرؤيا التي آمدنية
واما على بيان تاويلها على مصداق الآية السابقة سابقا المعنى الخر وفي واقعة اخرى وبهذا
يحمل الكلام الخر في غير هذا المقام وقد غفل عن اصله فضله عن كلها الشيخ الاوحد علم الدين
صاحب تفسير مرج البحرين فيه ما رواه الطبرسي والثعلبي في شان نزول قوله تعالى في سورة
المعارج سال سائل بعذاب واقع باسنادهما عن الصادق عليه السلم عن ابائه عليهم السلم قال لما نصب رسول
الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلم يوم غدير خم وقال من كنت مولاه فعلي مولاه طار ذلك في البلاد
فقدم على النبي صلى الله عليه وآله النعمان بن الحرث الفهري فقال امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلاة والزكوة فقبلنا منك
ثم لم ترض حتى نصبت هذا الغلام فقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك او امر
من عند الله فقال صلى الله عليه وآله والذي لا اله الا هو ان هذا الامر من الله فولى النعمان بن الحارث
وهو يقول اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء فرماه الله
بحجر على راسه فقتله وفي رواية اخرى فرماه الله بحجر فسقط على هامته وخرج من دبره

ذكر

سال سائل بعذاب واقع

فانزل الله تعالى السائل بعذا موافق للحديث فقوله فانزل الله ينبغي ان يكون
محرف على معناه تعالى اعلم نبيه صلى الله عليه وسلم بكون هذه الواقعة من مصلحاتها هذه
الآية كما ذكرنا في أنها مكية بل نزلت في أول ما نزل فلها الواقعة اخرى ذكرها المفسرون
قيل المراد بالسائل الاضر بن الحرث كان من المكذبين وقيل ابو جهل وقيل غيرهم من المعاندين
وقيل هو النبي صلى الله عليه وسلم استعجل العذاب على الكافرين ويأباه اعلم بحقيقة الحال ثم اعلم
ان ما في رواية الصحيفة من زيادة التاريخ المذكورة هنا على مهاجر النبي صلى الله عليه وسلم
ماخوذ لما استقر عليه الامر في التاريخ بين المسلمين في زمان عمر رضي الله عنه بعض الصحابة
المشتغلين في المهمات من آثار المنبرة المستندة الى الترقيمات الرياضية فعلى هذا لا يحتاج
اخيرا واقعة الجوة على ما يأتي الوقايع المعروفة كالمبعث والولادة في بناء تاريخهم عليها
الا وجه الواجبة المسلوكة في أدب القوم ومن جملة المعضلات المحلية بالمسحة المعاندة في
الحساب كما عرفت وروى الشيخة في المهذب ما فقا لما رواه الصدوق في الفقيه عن عبد
الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال زوال الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم في النصف
من تموز على قدم ونصف وفي النصف من آب على قدمين ونصف وفي النصف من ايلول على ثلثة
ونصف وفي النصف من تشرين الاول على اربعة اقدام ونصف وفي النصف من تشرين الآخر على خمسة
ونصف وفي النصف من كانون الاول على ستة ونصف وفي النصف من كانون الآخر على سبعة
ونصف وفي النصف من شباط على ستة ونصف وفي النصف من اذار على خمسة ونصف وفي
النصف من نيسان على قدمين ونصف وفي النصف من ايار على قدم ونصف وفي النصف من حزيران
على نصف قدم الحديث وسيأتي البحث في معنى هذه الرواية من وجوه الا وقال الثاني والثلثين
الشمس عند الروم الى عن الثاني عشر الذي بعضها ثلثمائة وعشرون يوما وفي بعضها
ثمانية وعشرون يوما وفي بعضها احد وثلثون
يوما انما هو محض اصطلاح منهم لم يذكر احد من المحدثين وجها انتهى هذا الاختلاف

وما توهم بعض المشاهير من انه مبني على اختلاف مدة قطع الشمس كل من البروج الاثني عشر ظاهر
البطلان فانه من المحال الذي لا يتوهم على مجموع ضبط في هذا البيت لو وله ليس وله شورات
للكواكب وكواكب الثوابت وكوكبة بات وظاهر ان الاشهر فيه على اجتهاد كما ان ورد الذي
اعتبره واحد الثلثين هو بين القوس والجدي وكل منها تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقول
ظهر لك ان انتقاص الظل او زيادته المبنيتين على ارتفاع الشمس وانخفاضها في البروج
اجزاء ما ويطابق الشهور الرومية تحقيقا او تقريبا وان انتقال الشمس من اول الحمل الذي
الذي يعود فيه الظل الى ما كان في اول الحمل انما يكون في قريب من مائة وسبعة وثمانين يوما
ومن نصف هذا الى نصف اليوم الذي جعل في الرواية موافقا للوقتين انما يكون اقل من
مائة وطرفة وثمانين يوما وعلى هذا القياس الثاني فان نزول الزائد من اول السرطان
الى اول الجدي ينتقص من اول الجدي الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا شهرا على سبيل التقابل
والتناقص بعوارض زيادته او انتقاصه فاليوم الثاني والشهر الثاني فاذن زيادة او
فاليوم الاول والشهر الاول وهكذا في الثالث بالنسبة الى الثاني وفي الرابع بالنسبة
الى الثالث حتى ينتهي الى غاية الزيادة او النقصان التي هي بداية الآخر ومن هذا القبيل حال
ازدياد الظل انتقاصها في ايام استوائها ووجه الجمع الظاهر على اهل الخبرة فيكون
ازدياد الظل في ثلث اشهر ثلثة اقدام وفي الثلثة الاخرى قدمين كما في الرواية
خلف ما تحكم به الدراية الثالث ان يكون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم وغاية
ازدياده الى تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاع
الشمس في الوقتين بقدر نصف الميل الكلي فان اول الحمل في اول السرطان والثاني في اول
الجدي كما مر بعد كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلي والميل الكل كذلك فاذا ارتفع الشمس من
كون الظل نصف قدم يقرب من ستة ثمانين درجة حين كونه تسعة اقدام ونصف
من ستة وثلثين درجة فالتفاوت الى آخره وهو زائد على نصف الميل الكلي بقريب من ثلث درجات

على المتعارف الراجح في العمل المذكور الى اوائل البروج التي كانت مطابقة في زمنهم على الحمل الذي
والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيئا من التخصيص المذكورين مبنيا على نحو فيه من الرواية
غير انه من افاداتها فائدة عامة تجب البداءة بها وان كان فاقها ارشادا وتعليما فنقول لتسهيل
لعامة المكلفين باستخراج اقدام ظل الزوال في بلدهم بجداول الساعات الشرعية ان تستفاد
به في ضبط اوقات الصلوات دائما والملك استخرجنا البلد التي عرضها ثلاث وثلاثون درجة
كقزوين وكنكاور وعمامة مخرجا بياناته وكسمنان وسبزوار من شرقياته وما يقرب منها في العرض
كما يقع منها بلاد جاجرم كانارس ودنبوران وساوه والري وقم وشيراز وما بينها كاصطخر
قندرين وجاي وهمدان وكما يزيد عنها بدرجة الى ثلاث وثلاثين وشهرزور وسارى و
مازندران وطبرستان وخرم ما بينها كالحرمين ونجاى والبصرة والكوفة وواسط وآبادان
وبغداد وجرجان ونيسابور الى اوائل الجدي الشمسي واوائل البروج الشمسية عشرة لتتبع بحفظه
فيها الحافظ بداية وقاية ذريعتي الظهر والعصر وفاقهما ويكون انموذجا لما ينبغي ان يستخرج
مثله لما وراءها ان شاء الله تعالى فنقول اول الزوال هنا في اول
الدلو اقدام ونصف قدم وفي اول الحوت واحد وسدسان واول الثور والسنبلة اثنا اقدام
وربع قدم واول الحمل والميزان خمسة اقدام واول العقرب والحوت سبعة اقدام وثلثا اربع
قدم واول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث قدم واول الجدي اثنا عشر قدما وذلك بان
نضيف الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف النهار في العرض المذكور بجدول الساعات وقاية له
الانتفاع بها كالحمل المذكور ايضا فنقول في اول الاسطوان سبع ساعات واربع عشرة دقيقة و
اول الجوزا والاسد ست ساعات وخمس دقائق واول الثور والسنبلة ست ساعات وثلثون
دقيقة واول الحمل والميزان ست واول العقرب والحوت خمس ساعات وعشرون دقيقة واول
القوس والدلو خمس واول الجدي اربع واربعون دقيقة ثم لو اضفنا الى الجميع ما استخرجنا
للعرض المذكور من اقدار الساعات المستوية اقدام المتحقق المعتبرة عند الفقهاء من الغاية الاولى

بعد الزوال في تلك الوقات الخمس انتفع اتم فاعلم ان في اول السرطان يزيد الغني قدمين
في ساعة وثمان واربعين دقيقة واربعة اقدام في ساعتين واربعا واربعين دقيقة وسبعة
اقدام في ثلث ساعات وخمس واربعين دقيقة واربع عشرة دقائق في خمس ساعات وفي اول الجوزا والاسد
يزيد قدمين في ساعتين واربعة اقدام في ساعتين واثنتين وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ثلث
ساعات وثمان واربعين دقيقة واربعة عشر قدما في خمس ساعات ودقيقتين وفي اول الثور و
السنبلة يزيد قدمين في ساعتين ودقيقتين واربعة اقدام في ساعتين واربع وخمسين دقيقة
وسبعة اقدام في ثلث ساعات وخمس دقيقة واربعة اقدام في ساعتين واربع واربعين دقيقة
وسبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان وعشرين دقيقة واربعة عشر قدما في اربع ساعات وعشرين
دقيقة وفي اول الحمل والميزان يزيد قدمين في ساعتين واربعة عشر قدما في ثلث ساعات
وخمسين دقيقة وفي اول القوس والدلو يزيد قدمين في ساعة واربع وعشرين دقيقة واربعة
اقدام في ساعتين واربع دقائق وسبعة اقدام في ساعتين وست ثلثين دقيقة واربعة عشر قدما
في ثلث ساعات وعشرين دقيقة وفي اول الجدي يزيد قدمين في ساعة وثمان دقائق واربعة اقدام
في ساعة وخمسين دقيقة وسبعة اقدام في ساعتين وعشرين دقيقة واربعة عشر قدما في ثلث ساعات
وبهذا تختم الغاية الاولى من الغرر المستفادة من تصريح حقيقة الستين الشمسية الدقيقية

الغاية الثانية انا الشيخ ابا جعفر الطوسي ذكر بنا الحقة ابو محمد الصباح ما روى
المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام في يوم النيروز فاغتسل والبس افخر ثيابك وتطيب باطيب طيبك
وتكون ذلك صائما فاذا مضت الخامسة من اول النهار والعصر وقبل بعدها اربع ركعات تقرأ في الركعة
الاولى فاتحة الكتاب مرة وعشر مرات انا انزلناه في ليلة القدر وفي الثانية فاتحة الكتاب
عشر مرات قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة فاتحة الكتاب عشرات قل هو الله احد وفي الرابعة
فاتحة الكتاب عشر مرات المعوذتين وتسجد بعد فراغك من الركعات سجدة الشكر وتدعو بهذا
الدعاء يغفر لك ذنوبك ستين سنة الدعاء بعد الصلاة اللهم صل على محمد وآل محمد الذين

المضين وعلى جميع انبيائك ورسلك بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك و
صل على ارواحهم واجسادهم اللهم صل على محمد وال محمد وبارك لنا في يومنا هذا الذي
فضلته وكرمته وشرفته وعظمت حرمته اللهم بارك لي فيما انعمت به علي حتى
لا احب شكر احد غيرك ووسع علي رزقك يا ذا الجلال والاكرام اللهم ما غلب علي فلم يتبين
عني مونك وحفظك وما قدرت عليه من شيء فلا تفتقدنيه عونك حتى لا اتكلف ما
احتاج اليه يا ذا الجلال والاكرام واكثر من يا ذا الجلال والاكرام الحديث ثم اتى بادعية
ره قال في الذكرى قال شيخنا ابو جعفر في مختصر المصباح يستحب صلوة اربع ركعات وشرح كيفيتها
في يوم النيروز الذي لم يذكر اي يوم هو من ايام وله عينية بشر من الشهور الرومية
ولد العربية والذي قد حققه بعض محصلي الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه الصنعة
في كتاب له ان يوم النيروز يوم العاشر من ايار وهو شهر ايار احد وثلثون فاذا مضى منه تسعة
ايام فهو يوم النيروز ويقال النيروز ونوروز لغتان انتهى ثم بعض الفقهاء كالحلبيين
رحمهما الله افتى في بعض كتبه باستحباب بعض اعمال المذكورة كالغسل في يوم النيروز وقد
تقدم له ثم الشهيد قال في غرة اول سنة الفرس وهو اول الشهر الرومي الحمل وهو العاشر من ايار وثم ابن
فهد في المهذب بعد ذكر استحباب غسل النيروز واسناده الى ما ذكره الشيخ في مختصر المصباح من
رواية المعلى الى هنا تنبيها لتحقيق النيروز المذكور فيه بعد ذكر ان يوم النيروز يوم جليل
القدر وتبعه من المتاخرين ان معرفته امر مهم من حيث تعلق به عبادة ملكية
للشارع وانه مثال اصرفه على معرفته وذكر علم تعرض احد من علمائنا لتعيينه سوى
ابن ادريس والشهيد رحمهما الله وبعدا نقل احمد ابن ادريس عن بعض المحصلين وذكر
العبارة التي تقدمت عن الشهيد في التردد بين ان حساب الثلثة قال فاذا كان الثالث عشر
الى قول ابن ادريس وان قول الثاني هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم
يجعلون عند نزول الشمس الحمل وهو قريب مما قاله صاحب كتاب الاثار نوادر وحكاية اليوم السابع

عشر من كانون الثاني هو يوم اليهن وفيه ترجع الشمس صعدة الى الشمال ويأخذ النهار
من الليل اثنتي عشرة ساعة وهو مقدار ما يزيد في كل يوم فتنزل الشمس برج الحمل وقد ابرز من
وبعض العلماء جعله راس السنة وهو النيروز فجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد
ذلك اليوم التاسع من شباط هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات لما روي
المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلام ثم ذكر المبرز فاحتاج الى تغيير الضمير وبعد ما آل ورد من هذه
التفاسير انه يوم نزول الشمس برج الحمل ويجوز ان يقال انه اعرفي بين الناس واظهر في استعلام
وانصرف الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف الى معلوم في العرف ظاهر في الاستعمال اولى
من انصرافه الى ما كان على الضد من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته اولا يرى
كيف علق اوقات الصلاة بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج
وهو امور ظاهرة تعرفها عامة الناس على اختلاف طبقاتهم واستعاله في نزول الشمس الحمل
غير ظاهر استعماله في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم خصصت
نرجح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما ذكره حادث وبيني
النيروز السلطاني والاقوال اقدم حتى قيل انه مذهب نوح عليه السلم فالمعول على العرف
اذا تعدد انصرف الى المعروف الشرعي فان لم يكن فالى اقرب البلاد واللغات الى الشرع فيقدم
اللغة العربية بلد وها انها اقرب الى الشرع ومن الثاني بلاد التغبر معا متقدم
على الاول لانه الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب كتاب الانواء من ان الشمس خلقت في الثالث
وهذا قول الحلبيين فيناسب ان يجعل هذا اليوم الذي عرفت فيه الجهل الوقوعها الثالث انه
مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله روحه انه ابتدا العالم وخلق
الدنيا كان في شهر نيسان وقد ثبت ان نباتا يخرج والشمس في الحمل فاذا كان ابتداء العالم في هذا
اليوم فناسب ان يكون يوم عيد وسرور ولهذا ورد استحباب التطيب فيه بالطيب الذي لا نفوف
الثياب ومقابلته بالكره والدعاء والناهي لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة لله

له حيث كان فيه ابتداء النعم الكبرى وهو اخراج من خيل العدم الى الوجود ثم تزيين الخلق
لخليفة الدايم ولهذا اتخذ تعظيم يوم الجمعة لهذا حيث كان فيها ابتداء منصب النبوة و
الامامة وكذا الموالد بن فان قلت نسبة الى الفرس في يوم الاحد قلنا نعم واضعوه والثاني
ضعفه قوم مخصوص ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفي في نسبته اليهم ان يقال له به طائفة منهم
وان قصر وفي العدد عن لم يقل الله ثالث ثلثة وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى
المسيح ابن الله وليس القايل بذلك كل اليهود ولا كل النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم
الكتاب يعرفون ابناءهم الزمخشري اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بالاعتبار الذي ذكرناه
انتهى عبارته ثم بعد اقامة هذه الدلايل الثلثة على ان المراد باليزدوز يوم نزول الشمس
الحمل اخذ يقوله ويعضد قلنا ما حدثني به المولى السيد الرتضى العدة بهاء الدين عبد
الحميد النقاش دامت فضايله ما رواه باسناده الى علي بن خلف عن الصادق عليه السلام قال ان يوم اليزدوز هو
اليوم الذي اخذ فيه النبي صلى الله عليه وآله امير المؤمنين عليه السلام العهد بغدير خم فاقروا
بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي وجبه فيه رسول الله
صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام الى هادي الجن واخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي
نزل فيه باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي يظهر فيه قائمنا اهل البيت
وادة الامر وينطفه الله بالدجال فيصلبه على اثنية الكوفة وما من يوم نيروز الا
ونحن نتوقع فيه الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا من
انبياء بني اسرايل سال ربه ان يحيي القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فاماتهم الله مائة عام فاوحى اليه ان صح الماء عليهم فمضا جمهم فضج عليهم الماء فعاشوا
وهم ثلثون الفا فصاح الماء في يوم اليزدوز ماضية له يعرف بسببها انه الناسخ
في العلم وهو اقل يوم من سنة الفرس قال المعلى ما ملى على ذلك وكتبته في ماله وعن المعلى
انه قال دخلت على ابي عبد الله عليه السلام في صبيحة يوم اليزدوز فقال يا معلى اتعرف هذا اليوم قلت

له ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك فيه قال كلا وانما البيت العتيق الذي بطن مكة ما هذا
اليوم انه اول يوم قدر الله فيه الخير فقلت لعلي هذا من عند الله حتى تعلمه فقلت لعلي هذا من عند الله حتى تعلمه فقلت لعلي هذا من عند الله حتى تعلمه
ويعلمك الله اعلم كقول امير المؤمنين عليه السلام يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق العباد
ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله وبحججه اوليائه وهو اول يوم طلع فيه
الشمس وهبت فيه الرياح اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت فيه
سفينة نوح عليه السلام على الجودي وهو اليوم الذي احيى الله فيه القوم الذين خرجوا من ديارهم
وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط فيه جبرئيل
على النبي صلى الله عليه وآله وهو اليوم الذي كسر فيه ابراهيم اصنام قومه وهو اليوم الذي حمل فيه
رسول الله صلى الله عليه وآله ايل الذي من ملكه حتى رمى اصنام قريش من فوق بيت الحرام فشهما
لذلك بقوله والشاهد في هذين الحديثين وجوه الاول قوله ان اول يوم ان اخذ فيه العهد
بغدير خم وهذا تاريخ وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فيلزم نزول الشمس الحمل التاسع
عشر من ذي الحجة على حساب التقويم ولم يكن الهلال رؤي في ملة ليلة الثلثين فكان الثامن مشكوكا
على الرؤية الثاني كون صب الماء في ذلك اليوم سنة شايعة والظاهر ان مثل هذه السنة
العامة الكاملة لا يبعد الكمالين ان يكون صب الماء في وقت ينتفع منه الطبع والباه
ولا يتصور ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه غاية البرد في غالب البلاد والناس ميالون الى
في الحر الثاني وهو اول يوم للعتدين الشمس ومناسب لما قيل ان الشمس خلقت في الشرطين
الرابع وفيه خلقت زهرة الارض وهذا انما يكون مع اول الحمل او اول الجدي وهو ظاهر انتهى
هذا ما استفدناه من اثار ورواه السلف رحمهم الله في هذا الباب واما نحن فقد كنا قبل زمان
هذا بثلث عشرين سنة سالنا في هذا المطلب فذكر هنا خلاصتها منضمة الى ما سنح لنا
بعدها وهاك ان يتم ما اهللنا بهذين الله تعالى فنقول اولا ان ما يلوح من توقع ابن ادريس
عن الشيخ ان يعين اليزدجردي الذي يوم من الشهر العربية والرومية وكذا ما نقله عن بعض

المحصلين من تعيينه بعاشر ايام التشريق غريب جدا لما عرفت من دوران ايام شهور
قديمهم معهم في العربية والرومية بالكلية فاختيار اتمام ثلاثين في السنين ليكمل
تعيين يوم معتد به شهرا معينا من الحول بايام او شهرا اخرى على وجه مضمن من التغيير
التبديل بالمد هو دليل لتعيين بعاشر ايام من بعض المحصلين بوجه محصل سؤاله وجعل مقابله
له في بعض الرقمة الثانية من الصادق عليه السلام كما تقدم في الايراد الواردة في التاريخ فتوهم ان يوم
حفظ ذلك المطابقة دائما فانما يتبدل ما يستفيض عن قريب من التاريخ اتفاقا في المائة
المذكورة كان في اواسط المائة الثانية من الهجرة وهو قريب من اواخر زمان الصادق عليه السلام
فتدبر وثانيا ان توديد الشهيدة تعيين ذي الحجة بين اواخر سنتهم وبين غيرهم كاول المحرم وعاشر
ايار توديد غريب شبيه بتوديد عيد سنة الحولة عند المدريجا المحرم وبين غيره وذلك لانه
لم ير في اقدم يوم من سنة الفرس امر في غاية الظهور ومع ذلك مضمون في خاتمة الرواية
الثانية وانا الملك هنا تعيين اول يوم سنتهم بيوم معروف في زمانهما هو اول المحرم الآتي غيره
فتامل وقال الثاني عاد ذكرها بن مهذبة من شهر قوله اول سنة الفرس بين فتهما البحر خرق
للرواية وكون جعلهم ذلك عند زوال الشمس الذي مشى على ما ذكرنا من توهم المطابقة الدائمة
من اتفاق لم يتفق في بعض ازمنة غفلة عن دلالته في الفعلي كما بينا وهكذا حال ما نسبه
صاحب كتاب الانواء الى بعض العلماء من انه السابع عشر من كانون الاول لمطابق لما يقول
الشمس الى برجين وكذا ما اختاره من انه اليوم التاسع من شباط والجلالة البناء على الغفلة
المذكورة من اقدم اعوام الهجرة يجيء هذه التغيرات فتأتوهم بعض العلماء الذي نقل مقالته
صاحب كتاب الانواء يمكن ان يكون اتفاق الرقعة المذكورة في زمانه ان كان في اواسط المائة
الثامنة من الهجرة فان الضوابط المستفيضة مما تستضيء دالة على انه قد وقع بين ما الفرس اليوم
باليوم ونعدهم كما في السنة العاشرة من الهجرة قريبا من اول الشهر اول برج الحمل وكان ذلك موافقا
لوسط الزمن الرومية ومطابقا لشامن عشر ذي الحجة من العربية يوم عيد النبي صلى الله عليه وآله

غير التقديم على اليوم الرابع في الرواية فعلى يوم بعد الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به الرواية ثم في
السنة الحادية عشر منها بعد حجة النبي صلى الله عليه وآله انتقل الحطة العجم الذي وجد اخر يوم كم فاسقط
ما مضى من السنة وجعل اول سنة اول فروردين يوم النيروز كما كان رسم فكان ذلك موافقا لاول
خزيران ومطابقا للثالث في والعشرين من ربيع الاول فتدبر فيما سيوافيك بيانه حتى الفرس
فيما بين وجود بن الصادق عليه السلام والى ايام النبي صلى الله عليه وآله على الحد كل سنة ثلاثمائة وستين يوما بلا زيادة
رعاية الكبائس التي كانت تتداولها بين قدمائهم فلم يكن ينتقل يزدجرد في كل اربع سنين وقتين
على الانتقال بالبيت الى موضع الشهر الربيع ايضا فاتا التعاديل لم تكن فكل سنة
بقدر نقصان الكسر الربع في الرابع وهو قليل جدا لكنه مزيد الجملة انتقاله من اواسط حزيران
واواخر الجوزاء الذي كان ميتا في السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط كانون الثاني واوائل الدلو
وهو مدة ستة اشهر تقريبا فانها هي في قريب من ثلاثمائة وثلاثين سنة فيكون في اواسط المائة
الثانية كما ذكرنا واما منشأ توهم صاحب كتاب الانواء فلعله يمكن ان يكون مثله من وقوع الموافقة
المذكورة في زمانه بلا يلزم تقدم زمان الناقل عن زمان المنقول عنه فان انتقاله الى بعض
ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض ايام كانون المعلوم فتحقق انتقاله في ذلك الشهور
وكذا في البرج على ما خفي توالي هما الزيادة قدرها عن قدره بمقدار يوم او قريب منه فغاية
توجيهه ان يقع بحسب زمانه يمكن منشأ توهمه موافقا لما اختاره من بعض المحصلين في اعتبار يوم
الصادق عليه السلام والفرق ان بناء حساب بعض المحصلين كان على اعتبار الاستقامة ليزيد في الرقعة
على الحقيقة فلم المسترة وبناء حساب اصحاب كتاب الانواء على عدم اعتبار الرقعة بعد زمان
وقوعه بمنزل سائر التغيرات الواقعة في السنين والاشهر المعروفة في زمانه فان ما بين تاسع
شباط وعاشر ايار قريب من المدة التي استقطعها يزدجرد كما عرفت فتامل ورابعا انا لا نسلم
ان ذلك على الاحتساب من التغاير السنة وهو كون يوم نزول الشمس برج الحمل في الرقعة اعرفي يوم النيروز
الذي هو بعينه ابتداء سنة اهل الهجرة بالحساب والتاريخ فان اول يوم من فروردين الفرس في البعض

سيقا من ملكا بنوه الى زمان ملكشاه ام يسخ خرجه من احد منهم بل شرح في شرح التذكرة
وعزاها بالروم والفرنج كانوا لم يحفظوا في مدة سنين مع شرح الشرائع وان حفظوا فقد ال
الربيعي بل الستة محضرهم التاريخ الملكي وهو يوافق شيئا من التواريخ المذكورة فيكون ال
مثل ذلك مما الا حكام الشريعة الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من ستة وثمانين سنة وانما
ذكرنا نظرا للفظ عند نقلنا لهذه الشرائع الى اللغة العربية ولكن ان ملكشاه لفظ التركي
عند العرب فالاقرب يوم نزول الشمس برج الحمل لان بعض اهل اللغة نص على ما في الرواية
باقل سنة الفرس تماما على الشهور فبعضهم كابي الفضل احمد بن محمد الميداني النيسابوري
صاحب جامع الامثال وهو من اقدمهم واتقنهم لكنه ربما يرجح في كتابه المسمى بالسامي في
الاسامي بعد ذكر اسامي شهور الفرس وايامهم المشهورة بترجمة اليزدجرد بخت يوم نوروز دين
ثم لما غضا من شمال الكوكبة والتحاما وخلعا على الفرقدين ثلثي تنين من تتبع من ظاهر انا الفرقدين
لم يكن عند قدماء الخلق بالتاريخ المتجدد بعد بدء ظاهرة فمتى ملكشاه يوم نزول الشمس برج
الحمل اليزدجرد السلطاني وخارج شاه يوم نزولها الدرجة التاسع عشر منه وهي شرفها عند
المنجمين باليزدجرد الوارزمي شاهي واخر يوم اخر اليزدجرد المعتضدي وهكذا وانكار الحاكي
في الفصل عنا بارد عوى التقدم على الاسلام والغماوي من تقيد تارة بالسلام وتارة بالملك
وتارة بالملكي نسبة الى كل من القاب السلام جلال الدين ملكشاه كما هو مضبوط في الدفاتر والتقاويم
ومحفوظ في مدننا اهل الخبرة والتنجيم مما يتضح به الحق فلك ان تعلل دعوى التقدم على
الاسلام مبنية على اشتهار مثل التاريخ بهم في عهد جيلاده عن كان مولعا فاقول الحمل
واستقاله ودولته في الغطاء هو سبب الكبائر والشقاوات التي تذكرها قلنا له
سلنا ذلك فله ربما تحقق سيقة ان المراد بنيروزهم يوم محدد في كل سنة يعتبرونه
انها ما يتفق وقوعه الا نادرا كما يلزم من التزام مطابقة اول الحمل فان قلت يخرج
عن شهر اختاما اول الحمل ملقا واما اول فيروزدينهم مطلقا واما اول يزدجرد

المطابقة فالحمل الثالث ساقط بانه لا يتفق الا في مائة مدينة ومعلوم ان المراد به
ما يتجدد في كل سنة والثاني ايضا ساقط من جهة الشانانا اذا حينا الايام منزور دينهم
المضبوطة تقاويم زماننا الى ثامن عشر شهر ربيع الآخر من السنة العاشرة من الهجرة المقدسة
في الرواية انه كان مطابقا لنيروزهم فقدما على ايام سنتهم الثالثة من الكبائس من زمان
النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا وهو ثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون اثنان وتسعون ثالث
تسلخ فيظهر ان ورود نيروزهم كان بعد التاريخ المذكور بمثل هذه الايام واذا سقط الاول
تعين ان محل الاشكال هو هل المجموع انه نيروز مؤيد الحساب الدال على التاريخ المذكور
كان قريبا من اول الحمل يوم او يومين على احتمال المطابقة نيروز نجوم المسمى قلنا سقط
الثاني ممنوع والبيان للحساب المذكور مبني على غفلة او تغافل عن اسقاط اليزدجردي
الواقع في السنة الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر اسقاط المذكور في الحساب لظهر
ان مطابقة فوروزدينهم اليزدجردي المضبوط في التقاويم لما بعد التاريخ المذكور وليس في
ان يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا لفوروزدينهم المتداول قبل يزدجرد فان جلوس
يزدجرد كان في يوم الثلثا الثاني والعشرين من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر
كما مر وتفاوت التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين ان الحساب الموجب دليله على كون
المدينة اقل فوروزدينهم كان اوفق للمطابقة منه حمله دليلا على الحمل للتغاوت بيوم
او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا مطابقة ايضا كان غاية الامر ان يكون
في يوم العذير اتفاقا ثم ان العذير المتعين الذي في مدة مديدة فلا يفيد المطابقة على ان مطابقة
يوم العذير لنيروز بالي مغفل كان ينبغي في الخط بدون مطابقة ايام المذكورة
في الروايتين موافقتها لو سنح عن قريب باستحالة مطابقتها له والحال بدون فوروزدين
وخامسا ان ما ذكره ههنا بقوله ولهذا المعلوم من قاعدة الشرع وحكمته لا قائل مع
فارق في كمال الظهور فانه يوم انتقال الشمس من برج الحوت الى برج الحمل ليس كون سرطها

الى نصف النهار وامثاله المعلوم بالحس والعيان بل يحتاج الى رصد وحساب ليتبين
تحقيقه لكثرة مؤنة في الهيئة والحساب فضلا عن غيرهم وكفى بذلك علما توافق رصدين
فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه رصد المتاخرين المبتنى على اكثر التقاويم في زماننا تتقدم
على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعما يقتضيه رصد بطليوس بأقل منها وهو ثمرة ما يقتضيه
رصد المحقق الطوسي قدس سره وعما يقتضيه رصد البتاني والمغربي باكثر فهل يجوز له ادنى مؤنة
بعادة الشرع في التكليف ان تكون لمعرفة النيروز مكلفين بتتبع اراء هؤلاء ثم
التخيير في الاخذ بالاعمل منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض واختيار ما شاء
منها او الاتكال على ما اشتهر في زماننا سيما مع علمنا بانه مخبر بشهرة الخبر المذكور
اصلا في زمان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ولهذا ما وقع في احكام الشريعة من امثاله
كراهة النكاح والسفر في زمان كون القمر في العقرب على المحقق على زمان كون القمر في
المعلوم لاكثر عوام المكلفين له في بروجها فالحاجة الى استخراج تقويم فعلي لهذا ليكون
المناط بحاجة الشرع وحكمه التغير الواقع في التقاويم المذكورة لغلوه على الاكثر وفي زمانه عن
الاحتياج الى الاستدراك وتيسرها به على عامة المكلفين وتاسعا ان ما ذكره من مناسبة
كون الشهر خلقة في الشرايع على ما نقله من صاحب كتاب الهداية نوله على تقدير حجية المنقول عنه
لا يفيد المدعى لجواز حين الخلقة في اوايل صورة الحمل فانها تجاوز ربعا من زمانها يعلم
من رصد زمان الحمل فلو كان ذلك مناسبا لأوائل عظام اليوم الذي عادت الشمس فيه الى هذا
الوضع لكان ينبغي اعظام يوم كونها فيها وهو في زمان النبي صلى الله عليه وآله كان في اواسط
برج الحمل وفي زماننا انتقل الى اواخره بناء على حركة الثوابت وهي منها كواكب الصور في كل
سبعين سنة درجة كما هو المشهور بيننا الا رصدا وبهذا الظهر ما ذكره من مناسبة
ما قيل من ان ابتداء خلق العالم في شهر نيسان العلم مطابقة شيء من ايام شهر نيسان من زمان
النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا لتوالي الحمل الذي هو الحمل اثباته فضلا عن اوله في حاصل قوله وثالثا

ان نيسان يطلق والشرقي الحمل ثم فيما اتبعه توقيفا عليه قوله واذا كان كذلك فتحير واعتبر
سابعا ان ما ذكره من نزول الشمس الحمل في التاسع عشر آفتاب عرف عدم دلالته على الكل
على تقدير مطابقته بحسب الجملي ايضا فضلا عن الحقيقي وثامنا ان ما ذكره من كون سبب
الماء المنزل في ذلك اليوم وفوقه قول الحمل الجدي اساع مثله في اثبات مناط الاحكام
الشرعية كالاكثر من يوم العاشر ايار وقوله او الحمل فانه اوفق لذلك من كل من الجدي والحمل
لكونه بعد اول الحمل بقريب من شهرين وكونه اقرب الى اليوم الموسوم في زماننا بأبي نيسان
هذا اذا اكال المراد بسبب الماء في الرواية رشه على الارض الجاري في بعض البلاد وكان
يظهر من ذكر ابن ابي جمهور الاحسائي هذه الرواية وتأتيه الحسي بخط الميثمي في رسالته في
انحلال سنة حساب الماء فيما على استحباب الغسل في النيروز ذلك الجديري حيث قال وتاسعا
ان ما ذكره من اطلوع الشرقي كما في الرواية مناسب لقول الحمل بناء على مناسبة خلقة
الشرطين مبنى كامرتهما على الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ما قدمناه من حديث الرضا عليه السلام
يدل على ان اول خلق الشمس في موضع شرقها وهو الدرجة التاسع عشر من الحمل وانه يعلم
الشرط ايضا في تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره صاحب كتاب الهداية من الفاظ الحديث
المذكور فيكونان متفقين في عدم مطابقتهما لقول الحمل كما هو الحكم ان خلق
الشمس في طلوعها فلما كانت حين خلقها في وسط السماء كما في الحديث المذكور فالكل
انه اشار عليه السلام به ههنا الى موافقة اليوم التالي لخلقها للنيروز ليوم خلقها فتأمل
وعاشرا ان ما ذكره من مناسبة ما في الرواية من خلق زهرة الشرق فيه لقول الحمل دون
الجدي غير ظاهر اذ لقائل ان يقول العلم بخلقها اول الجدي وظهورها على وجه
الارض بعد مع ان ذلك متفاوت بحسب البلاد جدا وايضا كونه عرفا سبب للجدي
لا يدفع سائر التغيرات المذكورة للنيروز وله يتعين بعد ذلك الخلق فيجوز ان يكون
زهرة الشرق وكذا خلق الشمس والقمر فيها في يوم يكون موافقا من جهة الحساب المتداول

بين الفرق سنتهم انتقل فرد ردنهم فجعل يدور في الفصول على المجتمع دورانه فيها الى ان
انتهى ذكرها غيرة فلو فرضناه في اول الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج الحمل ايضا لكان
مثل مطابقة برج الميزان وضاع الغير المطلوبة كما في سائر الكور فحفظ تلك المطابقة
فيتلك الزمن الذي يحكم به ما هو المعلوم استمر بينهم الى زمان النبي صلى الله عليه وآله واستمر بعد الى زماننا
من ضوابط حساب السنين فانه قد علمت بداية الكبيسة كما تقدم عن الفرد وانه على ان مقتضى
اقدميهم منها محافظة وضع معين الشهر الذي تنتهي اليه عبد اسيهم في الجملة فالمظنون انهم كانوا
عينوا لذلك اول الربيع كما قيل لظهور امتيازه عن غيره بالحس واعتدال الهواء وقوة النشوء والنماء
في معظم الحدود فيمحض حدوث دورانه في الفصول بسبب تجدد الرسوم الواصلة التي كيف يسقط
مقصودهم الاصلي عن درجة الاعتبار بالكلية وصار المعتبر مقتضى استقرارهم من الايام
الحاصلة تلك السنة اتصادفهم بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا مع ان
ما يحصل من ضبط الكبيسة ثم مائة وعشرين سنة يحصل بدونها ايضا في مدة الكثرة والقرب
بين القلة والكثرة في مثلها مشكل ومع ان الروم ايضا شاركوهم في رعاية الكبيسة
بل اضبط منهم فيها بدون التعيين المذكور ولكن نعلم ان المصالح المتغيرة بتغير الزمنة
والبلاد والعادات فعلى الباعث لهم على الاقتفاء على خطة في ما سبق من بعضهم عروض
مصلحة افهمته لهم والباعث لنا على اتباعهم مقتضى مصلحتهم في نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى
خفية محجوبة عن عقولنا نفض الآن مكلفين في الاحكام بتتبع آثار الصادقين من
ظواهر ما نقل الينا عنهم والتخطي عن الوقوع في متابعة اراذلنا بامثال تلك الاستحسانات
فافهم فتبين بما ادرجناه في تلك العشرة الكاملة ان المراد بنيروز الفرس ليجتمعان يكون
اول سنتهم الذي هو اول قرودنهم بلا خلاف وانه دار في الفصول من قديم الايام
باب ثاني عشر وخصوصا من زمان النبي صلى الله عليه وآله بين احد عامين منهم في خطة الكبيسة
واستقرارهم على الآن فيكون ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض

تفاوت

تفاوت فيه قط وان يوم النيروز في السنة العاشرة من الهجرة كان مطابقا له فان ابتدأ
بما وقع بعدها في جلوس يزدجرد من سقاطهم مضى من سنتهم وتجديد نوروزهم في السابع
المذكور كما هو الظاهر بناء على انهم على المجتهد سهم المسامحة بينهم وان النيروز مبني على مقتضى
رسمهم لكون النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبطه المنجمون في التقاويم من اول نوروزهم في كل
سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر
شهر شهريما ومواقع الثامن والعشرين من ايلول الرومي والثالث والعشرين من مهر ماه للاقبط
وان لم يعتبر الاسقاط الذي وجدوني بناء على انه وقع بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله فاكمال الدين
واتمام ذلك في حكم المبتدعات الغير المعتبرة في الشرع يكون النيروز المذكور قبل نوروزهم
المضبوط عند المنجمين بقدر اثنا عشر يوما الساقطة وعلى كل من الخمسة الذين تتقدم في كل اربع
سنين يوم على اليوم المطابق له من ايام شهر ايلول الرومي وفي كل اربع اخرى من بين يوم
على كل مطابقا له من ايام الشهر المذكور ويتاخر في كل سنة باحد عشر يوما غالبا او
بعشرة ايام في كبائس العرب تماما كما موافقاله من ايام الشهر والعربية ايضا يتاخر
في كل سنة بيوم على حسبان مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر من هذا التصوير ان ما
اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم الغدير لا حكام مستند الى نص كما قيل بل هو اتفاقي
بعد تقل عما كان المطابقة ليوم الغدير لاحكام مستند الى نص كما قيل بل هو اتفاقي
فان كلا من الواقعين كان في اواخر شهر ذي الحجة الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة
وليه يمكن ان يخرج مثل ذلك بدون استعمال الاسقاط الذي يغفل ثلثين سنة فالنص على كون كل
من اليومين مطابقا للنيروز هو في حكم النص على اعتبار الاسقاط المذكور وايضا يثبت
الواقعين المذكورين في النيروز من اوضح الادلة على بطلان ما ادعوه من ان المدار به يوم نزول
الشمس برج الحمل فان اتفاق نيروزين بعينهما المعنى شهور العربية بفاصلة ثلثة
[illegible] ممكن قطعا فاستدلال الواقعين المذكورين في النيروز على كون المائة
المذكورة

الثمانية الاربعين فتدبر جعلنا الله ممن يعرف الحق بالحق لا على الحق بالباطل شيء دليل على صحته ومن اعجب ما اتفق
في هذا المقام عدم التفات احد الى ما هو موضع الاشكال في الروايتين فضلا عن حله
وتقريب الاشكال ان وقوع البيعة في اليوم الذي كان في التاريخ المذكورة المامية في الروايتين
المصرحة هذا الوقت بعين سنة وشهر ويوما يكون البيعة في مكة ونصف الغد وهو غير ممكن
لعدم جواز اجتماع اثنين منها في ذلك فضلا عن الجمع لان المبعث كان قبل الهجرة بثلاث
عشرة سنة وفتح مكة في السنة الثامنة من الهجرة ونصف الغد في العاشرة منها فكان
وضع الرواية السنة الحادية عشرة من الهجرة بقتضى ان يكون الفاصل بين الوقوفين اثنين وتسعين
فيها بحساب الشهور العربية اكثر من سبعة اشهر ووضع اهل التاريخ بالسنة الى انفرد تقتضي
ان يكون الفاصلة اقل من شهر مع ان الاول كان في اواخر ذي الحجة والثاني في اوائل شهر
رمضان والثالث في اواخر ذي الحجة والوجه في حل هذا الاشكال ان يقال من السنة التاسعة
عشر من بعثته صلى الله عليه وآله التي وقع فيها قدوم وفد من ملوك اليمن الى المدينة زمانه صلى الله عليه وآله وقد
جلون ثلاثة من ملوك اليمن هم شرويه وارد شير وتوذان وكان ذلك قبل فتح
مكة والتاخير بعد فيمكن اسقاط كل منهم برهة مما مضى من السنة بحسب جلوسه كما هو
عادتهم المستمرة فكان ذلك منشأ لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل لما ذكرنا لا آخر
مستنبط من الروايتين المذكورتين على بطلان ما ذكروه من المراد بالبيعة المعتبر شرعا هو العقد
الربيعي فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ المذكورة فيها اصلا وكذا الحال سائر ما
من تفاسير سوى ما قلناه فتدبر ودقق تعين ان المراد به ما قلناه وجدد بن كما هو الحق والله
الموفق **الغاية الثالثة** اتى يوم مولد نبينا صلى الله عليه وآله باتفاق المخالف والعوام من
الايام الشريفة المعظمة وورد عنا ائمتنا عليهم السلام فيه بخصوصه الغسل والصيام والتصدق
وله عندنا فضل عظيم ومزايا شريفة وقد اختلف في ذلك اليوم من ايام شهر ربيع الاول في عام الفيل قبل الهجرة بثلاث وخمسين
سنة وتاتي الاشارة الى ذلك في ايام الشهر المذكور وكان ولادته الشامية رضوان الله عليهم

متفقون على كون يوم خارج من الثاني عشر والسابع عشر والقول الطابق لما ذكرته ثقة
الاسلام قدس الله مرقده في الكافي في قوله والنبي صلى الله عليه وآله اثنتي عشرة ليلة مضت
من شهر ربيع الاول في عام الفيل يوم الجمعة مع الزوال وروى ايضا عند طلوع الفجر قيل
ان يعث اربعين سنة اتى والثاني مواتق لما نقله الشيخ المفيد عطر الله مضجعه في
المقنعة بقوله ولد بمكة يوم الجمعة السابع عشر من شهر ربيع الاول في عام الفيل ووصل
بالرسالة في يوم السابع والعشرين من رجب قوله يوم مولده بعد اربعين سنة اتى ولما كان رئيس
الطائفة قد تبع في ذلك اساتذه المفيد وهو مصباح المتاخرين عليه بين الشيعة في الزمان الذي
شاع القول الثاني المذكور فيه في اكثر بلاده والعجم ولكن القول الاول مستمر من قديم
الايام في مكة والمدينة وسواد العراق وسائر بلاد الله صلى الله عليه وآله وبالجملة التامل في هذا البحث من
المهمات الدينية لبناء صحة العبادات المذكورة على تعيينه وقد كتبنا سابقا بقارب هذه
مقصلة تحقيق هذا المطلب من المدارك التي لم يسبقنا اليها احد فاقتضى فيها حجب ما
واخترنا على صحة ما ذكره ثقة الاسلام قدس سره ملخصا بالتنبيه للقدوين لسائر
العلماء الامامية رحمهم الله في ذلك متفقا على كون مولده صلى الله عليه وآله يوم الجمعة وهذا
الاتفاق منها سيما اذا لم نر في الطائفة المحقة مخالفا له مع انضمام سائر الاتفاقات
حاكية ذلك المادة المختلف فيها بانه اوحى اليه وفاته صلى الله عليه وآله كان في يوم الاثنين
باتفاق هذين القولين باتفاق جميع الشيعة بل جميع الامة وكذا اما الليلتين
بقيتا من شهر صفر كما في المقنعة او في ثاني عشر من شهر ربيع الاول كما في الكافي وعلى كل
تقدير يكون اول محرم غرة ربيع الاول في السنة الحادية عشر من هجرته المباركة فوفاته صلى الله
عليه وآله طابق يوم الخميس بلا خلاف بينهم بالبرهان الذي ذكرناه ان يكون غرة ربيع الاول في يوم الاثنين
او يوم الثلاثاء اذ بين غرتي هذين الربيعين ثلاث وستون سنة قمرية بزيادة وثلاثة اشهر
لعدم الخلاف في مدة عمره صلى الله عليه وآله ثلاث وستين واربع وعشرين منها ذات ثلاثمائة وثلاث

دعية

٣٩٦

الى ما كان فى الف وخمسين سنة يتم العود المذكور خمس مرات فيكون لنا النظر فى تتمتها

هى تسعون سنة ثلث وثلثون منها ذات كبيسة بخمس بلا كبيسة وقد عرفت ان الباقى

من اسبوعات كل من الاولى خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع الباقى ثلثمائة وثلثة

تسعون يوما واذا اطرحناه سبعة سبعة بقى واحد فظهر ان يوم غرة ربيع المولد مقدم

على يوم غرة ربيعنا بيوم وهذا كان يوم الثلثا فذلك يكون يوم الاثنين وهو يستلزم الحكم

كما مر فان قيل ما ذكره الشيخ فى المصباح وغيره رواية مشتملة على تعين المولد بالسابع عشر وان

لكونها منافية لمقتضى هذا الدليل الحسابى الغير المشكوك فيها بل معارضة لما رواه ايضا

فى المصباح من صوم المبعث لصلحا لعلم امكان اجتماعها على ما ينبغى حملها على ان يكون

التعيين المذكور من كلام الامام بل من كلام بعض الرواة لاثبات الابهام عنها على حسب اعتقاده

ومثل ذلك ليس بعزيز فى الروايات فان قلت فى مولده صلى الله عليه وآله اقوال اخر فكيف تعين الثانى

الثانى عشر بمجرد مساعدة الدليل الحسابى له دون السابع عشر واحتمل تلك الدلائل وافقت

بعضها ايضا قلنا قد مر فى مباحث الاجماع حجية اثبات اجماع الامامية رضوان الله عليهم

معلوم بالتتبع انهم مجمعون على ان مولده كان يوم الجمعة وعلى انه غير خارج عن الثانى عشر و

السابع عشر فكل من الاقوال الاخر مخالف لقول احد الاجماعين وهذا كاف فى بطلانه

على ان بعضها كالقول بالثامن مخالف لكلا الاجماعين وبعضها كالقول بالثانى

وبالعاشر مع كونه مخالفا لها مناقض لقولهم ايضا فى كونه يوم الاثنين والجميع

مما مر فافهم ثم اذا اتقنت هذا المسلك الذى نقطنا به ليتميز من اشباهها التواريخ

يتبين لك الحق بعونه فى كثير مما وقع الخلاف فيه فى ذلك ان الامة بعد اتفاقهم على وقوع

هجرة نبينا صلى الله عليه وآله من مكة الى المدينة فى السنة الرابعة عشر من المبعث اختلفوا فى شهرها

ويومها بالنسبة الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل يوم الاثنين السادس والعشرين

من صفر وقيل ليلة الاثنين السابع والعشرين منه وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم الثلثا

خالية منها كما يدل عليه الضوابط السابقة وبعد طرح الاسابيع التامة من كل سنة يبقى

من ذوات الكبائس خمسة ايام ومن غيرها اربعة ايام وهذا ظاهر فيجتمع من بقايا اسبوعات

تلك السنين مائتان وخمس وسبعون او ستة وسبعون يوما والباقى منها سبعا اثنان او ثلثة

فيلزم من ذلك ان تكون غرة ربيع المولد يوما من الاسبوع مقدما على يوم غرة ربيع الوفات

باثنين وثلثة وكان هذا يوم الخميس فكان ذلك يوم الاثنين او ثلثا كما ذكرنا وكونه

يوم الثلثا ساقط بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثانى عشر والسابع عشر على تقديره

ليوم الجمعة فيتعين يوم الاثنين فيصادف الثانى عشر دون السابع عشر وهو المطلوب وثانيا

ان وفات العسكرى وانتقال الامر الى صاحب الزمان صلوات الله عليهما باتفاق هذين

الفرقتين كما يظهر من الكافى وارشاد المفيد كان فى يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول

سنة ستين ومائتين من الهجرة فكانت غرة الشهر المذكور ايضا يوم الجمعة وما بين غرة هذا

الربيع وربيع المولد ثلثمائة واثنا عشر سنة كاملة فيظهر من الحساب الذى مر تقريره

ان بقايا اسبوعات تلك السنين اربعة او خمسة ايام فتكون غرة ربيع المولد مقدما

على الجمعة بهما فيكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثانى ساقط بالاتفاق والاول

مستلزم للمطلوب وثالثا ان غرة محرم الحرام سنة الهجرة مضبوطة عند اهل الهيئة والحساب

بانها كانت يوم الخميس بالحساب ويوم الجمعة باعتبار رؤية الهلال كما هو مذكور فى التحفة

والزيج الجديد وكذا غرة رجب الحجب سنة المبعث مضبوطة بانها كانت يوم الاثنين كما نطق

مما رواه الشيخ فى المصباح من ان المبعث كان فى يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد

من هذين الضبطين ايضا دليل اخر على هذا المطلوب وابعا ان غرة ربيع الاول في

نحن فيه من الزمان سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة كانت يوم الثلثا بلا اشتباه وقد

مضى من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعين سنة ومن المقررات الحسابية المعلومة

لاهل الخبرة انه فى كل مائتين وعشرة سنين يعود وضع ايام الاسابيع مع ايام الشهور العربية

منه وقيل يوم الاثنين لبقين ذكر شهرها وقيل اول ربيع الاول قبل بعد ذكر يومه
وقيل الرابع منه وقيل العاشر منه كذا في هذه اقوال الثمانية وعرفنا مما مر من مطابقة
غرة المحرم سنة يوم الخميس والجمعة والطلاع على باقي التواريخ المعلولة ومن جملتها ان غرة
ربيع المولد يوم الاثنين وان بينها وبين غرة ربيع الحجة ثلاثا وخمسين سنة ووجدها
مشتملة على اربع تامة بالحد ومستلزمة لموافقة غرتيهما بما حصل لنا بتلك المعاني
العلم بتمام القولين الاولين لعدم موافقة السادس والعشرين والسابع والعشرين من
صفر ليوم الاثنين وكذا بتمام القول الثالث والرابع لعدم مطابقة اول ربيع الاول
للخميس وان الثامن منه تعلم بارتفاع احتمال الثالث والخامس من الباقين فتعين يوم الاثنين
موافقا للقول الخامس المروي عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتعينه بطلان
القولين الاخيرين لما فيهما معه ثم ببطلانهما تعين اول ربيع الاول موافقا للقول
السادس المنقول عن الشيخ المفيد رحمه الله فتبين لنا ان هجرته صلى الله عليه وآله كانت في يوم الاثنين اول
ربيع الاول والحمد لله ثم بعد هذا التحقيق اذا نظرنا في تاريخ وصوله صلى الله عليه وآله الى المدينة
واختلف فيه فقيل لثمان بقين من ربيع الاول وقيل لاثنتين خلتا منه وقيل لاثنتي عشرة مضت منه
عرفنا بطلان القولين الاولين من طريق العادة فتعين القول الاخير الذي ذهب اليه المفيد
رحمه فحصل الرباعي وقد نقل ابن الجوزي في تلقيحه عن ابن سعد انه هو المجمع عليه ثم تعينه
عرفنا ان ما نقله ابن الجوزي عن ابن عباس وغيره وادعى صاحب روضة الصفا اتفاق ائمة
الاخبار عليه من صادفة يوم وصوله الى المدينة يوم الاثنين له عيقه به لعدم امكان
اتفاقا الاول والثاني من شهر في يوم فيكون وصوله صلى الله عليه وآله يوم الجمعة فظهر ايضا فساد
نقله عن عروة انه مكث بقباء ثلاث ليال ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد هو ما نقله عن الزهري
انه صلى الله عليه وآله نزل في بيت عمرو بن عوف بقباء فاقام به بضعة عشر ليلة فانه موافق لما
مذكور في بعض الكتب في حديث طويل رواه عن سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلام

اسلم علي عليه السلام ومرض الحاجة منه قوله عليه السلام حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وآله الى المدينة وخلف عليا
عليه السلام في امور لم يكن يقوم عليها احد غيره وكان خروج رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة في اول يوم من ربيع الاول
وذلك يوم الخميس سنة ثلاث عشرة من المبعث وقدم المدينة لاثنتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع
الاول نزل اولا على كلثوم بقباء فصلى الظهر ركعتين والعصر كذلك ثم لم يزل مقيما ينتظر عليا عليه السلام
يصلي الصلوات ركعتين ركعتين وكان نازلا على كلثوم وقيل سعد بن خيثمة فاقام عندهم بضعة عشر يوما وقيل
له انتقم عندنا فتخذ ذلك منزلا ومسجدا فقال انا أستظل على بني العم قلت وهذا يدل على ان ابا طالب قد مات ان
لم تستوطنا منزلا حتى يقدم علي وما اعجله ان شاء الله فقدم علي عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله
في بيت عمرو بن عوف فنزل معه ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما قدم علي عليه السلام تحول عن قبا الى بني
بن عمرو فاقام علي عليه السلام معه يوم الجمعة ثم طلع الشمس فخط لهم مسجدا ونصب قبلته وصلى لهم فيه
الجمعة ركعتين وخطب خطبتين ثم راح من يومه الى المدينة على ناقته التي كان قدم عليها
وعلي عليه السلام معه يسايره يمشي عند شقه المذنب وليه يخفى ان فيه اشكالين احدهما قوله
وذلك يوم الخميس لما عرفت من ان اول ربيع الاول سنة الهجرة يوم الاثنين والاخر في
قوله من سنة ثلاث عشرة من المبعث لما عرفت ايضا من ان الاقوال فيه ثمانية وعلى كونه في السنة الرابعة عشر
منه ويمكن توجيه الاول وابات ذلك ليس اشارة الى اول يوم دلت الخبر على خروج رسول الله صلى الله عليه وآله
الى ان ذهاب الى التخليف المذكور قبلها وانما هو اقرب الى اللفظ الكون ابعد
معنى لما نقل انه صلى الله عليه وآله توقف بعد خروجه من مكة في الغار ثلاثة ايام وكان علي عليه السلام
يصل اليه ترافا لظن اتباعه تخليفه فيما اوصى اليه من امور كان عند الحاجة عنه فتدبر
وتوجيه الثاني بان الاتفاق على كونها في الرابعة عشرة مبني على ان المبعث كان في رجب وعلى
السنة العربية هو المحرم فما بعد المحرم الى رجب من جملة السنة الثالثة عشرة من المبعث
فان كان معدودا عندهم من الرابعة عشرة باعتبار مبدا السنة فيها متوافقان معنى والخلاف
انما هو في اللفظ فقط فتامل ومن ذلك اختلاف القوم بعد اتفاقهم على وقوع نفس هذه

في ثامن عشر ذي الحجة من السنة العاشرة الهجرية اختلفوا في خصوص هذه الاية بحسب نقل ابن مردويه وعن الخطيب في تاريخه عن ابي سعيد الخدري انه كان يوم الجمعة وقال بعض الشيعة ان هذا يوم الجمعة وما نقل في جيب المتوسل انعقاد الموتمر على الات يوم عرفة في حجة الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتض القران فيهم بكونها احد وكذا ما توهم وكان الحجة من الكافي في اثنا رواية ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام حيث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة والصوم والحج ثم نزلت الولاية واتاه ذلك يوم الجمعة بعرفة انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه توهما لانه لا يصح ان يكون المراد بلفظ عرفة ههنا يوم عرفة لكان الباء بمعنى الوقت اذ لا معنى لوقوع عرفة على تسمية مولانا الكافي والصحاح والقاموس فانها مستعملة في اكثر من روايات كتاب الحج من الكافي والفقيه بالظاهر الروايات من اهل البيت عليهم السلام بان نزلها ما بين مكة والمدينة بعد انصرافه من حجة الوداع موافقا لما نقل في مجمع البيان عن الربيع بن انس انها قبل وصوله الى غدير خم كما روى في تفسير علي بن ابرهيم عن ابي جعفر عليه السلام واما بعد كما روى في مجمع البيان وغيره عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام موافقا لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري وجه الجمع حمل النزول في الاول على تمهيد ما ينزل في الثاني على قاعدته ما نزل البتة فلا كان هذا اللفظ ههنا من كلام الامام عليه السلام احتمل ان يكون عرفة بالضم اذ هو كما في القاموس اسم لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان يكون احدها قريبا من غدير خم هذا لكن الحق ان ليس شئ من هذه الايام الثلثة موافقا للتواريخ المعلومة مع اختلافها بالنسبة قربا وبعدا فانها اذا قيست بها منه غرة صفر من السنة الحادية عشر من الهجرة سنة وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما ظهر مما مر كانت مطابقة لثلثة اولى كاغرة المحرم فيها مما وقع الاحد والاثنين فكاغرة ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة غير خارجة عن الحجة والسبت والاحد فكان الثامن عشر منه ليلة الخميس والثلثاء او الاربعاء واما بعدها كغرة ذي الحجة من تسع وثلاثين والفصل اكثر فيه من الزمان

وهو كان يوم الخميس لثمان والرؤية جميعا بان اشتباه غرة ذي الحجة من السنة العاشرة مبتنية عليها بالفرض سبع وبعشرة تامة فيطرق الحساب الذي قربنا انه يكون الباقي منها بعد طرح اربع سنة فكون مطابقة للحجة وكان ثامن عشرة مصادفا ليوم الاثنين فيكون كل من هذين الثامن المعلوم عليه في كل من الاقوال الثلثة ويدل جميعا على تعين الرابع هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا ما ضبط ابن البوزي في التلقيح من انه قتل عثمان كان في يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذي الحجة سنة ثلثين فان ما بينها خمس وعشرون سنة كاملة والباقي بعد طرح اربعة ايام فاذا كان هذا يوم الجمعة فكان ذلك صفة اول يوم بعد ايام فكان يوم الاثنين ويوافقه ايضا ما ضبط الطبري في تاريخه من انه جمعة حتى صلى بالناس وخطبهم قتل عشية كان مطابقا لخامس العشرين من ذي الحجة كما ايحى فان قلت الصدوقة في باب حج الحجة وفضلها من كتاب من لا يحضره الفقيه قال وروي انه ما طلعت الشمس يوم افضل من يوم الجمعة وكان اليوم الذي نصب فيه رسول الله صلى الله عليه وآله امير المؤمنين عليه السلام بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابة في هذا الكتاب ان يذكر كل ما يتعلق بالروايات بعد الفراغ من الرواية وثانيا ان قوله وكان اليوم الذي الخ يجوز ان يكون من عبارة الراوي او من عبارته على طريقة في هذا الكتاب من ايراد كلام ابن الحديث بعد علامة فاصلة بينهما ويؤيد هما ان مثل هذا الكلام مروي في التهذيب في الكافي عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام بدون هذه التتمة وفي الكافي ايضا عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي جعفر او ابي عبد الله عليهما السلام مع تتمة اخرى قال ما طلعت الشمس يوم افضل من يوم الجمعة وان كلام الطبرسي اذا التفي بعضها بعض اسلم من كل يوم صالح للحديث وثالثا ان يمكن ان يوجه فيحمل اليوم الذي نصب فيه على اليوم الذي نزل فيه او مر بالنصب المذكور وعلى اليوم المقدر فيه ذلك هو يوم المئ او يقال الاذا ما يسلم احد هذين المعنيين لحفظا من نقله بعض الرواة بهذا اللفظ على طريق وهم فيطرق على ما قدمنا من رواية ابي الجارود وعلى الثاني ما روى في الباب المذكور في الكافي

ح ديباچه را در ذيل ذكر ذي القعده در يوم العدير

والمذهب عن الجزرة عن ابي جعفر عليه السلام قال قال الرجل كيف يتيت الجمعة قال الله عز
وجل جمع فيها خلقه لولايته محمد صلى الله عليه وآله ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه
خلقه للذي شاء ان يظهر من ذلك لهم بعد فاقيم على وقوع الواقعة العظمى كل ذلك في
العاشر من المحرم سنة احدى وستين من الهجرة اختلفوا في يوم الاسبوع فقيل كان يوم
الجمعة وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ المضبوطة المعلومة لا توافق شيئا
منها فانها توافيها اليوم الغدير في السنة العاشرة وكونها مطابقا للاثنين على ما
مر تلزم ان يكون خروج غرة المحرم في الحادية عشر من السبت فاصاعدا بين الحرمين
خمس سنة تامة والباقي من اسبوعها واحد محتمل الاثنين ايضا من جهة زيادة الكبائس
لو فرضنا مثل عدد الماضين المذكور مطابقا لخامس الاثنين المعبر فيها الكبائس احدى عشرة
كما يجيء فيلزم ان يكون غرة المحرم في سنة احدى وستين موخرة عن السبت او الاحد بواحد
او اثنين فيكون موافقا للاحد او الاثنين والثلاثاء عاشرة لا يخرج عن الثلاث والاربع
والخمس وبعد التواريخ المذكورة عن غرة المحرم فيما نحن فيه من السنة الثامنة والثلاثين
بعد الالف وهي كانت في الحساب والرؤية جميعا بالاتفاق كانت يوم الجمعة فاما
ذينك المحرمين الفسيح وعشرون سنة فاذا اسقطنا عنها ثمانية واربعين اربع
دورات تامة كل منها ثمانون وعشرة سنين على ما مر وجهه يبقى ثمانية وسبع وثمانون
سنة والباقي من اسبوعها فاحد مع احتمال الدبعة ايضا من جهة نقصان الكبائس او فرضنا
مثل عدد المدة المذكورة مطابقا لثالث الاثنين المذكور فيلزم ان يكون غرة ذلك
المحرم مقدرة على محرم سنتنا بخمسة او اربعة فكان يوم الاحد او الاثنين عاشرة
او يخرج عن الثلاث والاربعاء وسائر التواريخ المعلومة ايضا دالة على ما دل عليه
الغاية الاولى من حال الاقوال المذكورة بالنسبة الى الضوابط الستة فان قلت القول الاخير
مبني في الكافي والثاني في ارشاد المفيد على التعيين والثلثة في مقنعة على التردد

وبالجملة القدر المشترك بينهما هو ما اتفق عليه الشيخ المفيد قلنا انما قام بل نقل كل منهما
متواترا لم نطلع في خلوه فيهما لم يعتريه الشك والشبهة واما مع ذلك فالعذر واضح
وبالتأويل مفتوح والله اعلم احتجوا تواتر الاخبار من ذلك الزمان ابن ادريس في سرائره
بعد ذكر فضيلة ايام ذي الحجة وما وقع فيها قال وفي اليوم السادس والعشرين منه
سنة ثلث وعشرين من الهجرة طعن عمر بن الخطاب فينبغي لمن اتى ان يصوم هذه الايام
فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلتبس على بعض اصحابنا يوم قبض عمر بن الخطاب
فيظن انه اليوم التاسع من شهر ربيع الاول وهذا خطا من قائله باجماع اهل التواريخ
والسير وقد حقق ذلك شيخنا المفيد في كتاب التواريخ وذهب الى ما قلنا انتهى ثم ان
صاحب كتاب اتيس العابدين على طوق الكفعمي في ذكر اعمال ايام ربيع الاول قال وتاسعه روى
صاحب مصباح الشيعة ان من اتفق شيئا غفله ويستحب فيه الطعام الاشخان وتطييم والتوسعة
في النفقة ولبس الجديد والكرى والعبادة وهو يوم تولي الهموم ودوعاته لديه صوم و
جهلي الشيعة يعتقدون ان فيه قتل عمر بن الخطاب وليس بصحيح ثم ذكر مضى الزبر وكتاب
التواريخ ثم قال واما قتل عمر يوم الاثنين لربع ليال بقين من ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة نقول على ذلك صاحب الغرة وصاحب المجمل وصاحب الطبقات وصاحب كتاب اعيان
الشيعة وابن طاوس بالاجماع حاصل من الشيعة والسنة على ذلك انتهى وفيما قاله اليوم
المذكور من ذي الحجة من السنة المذكورة لا يمكن كونه موافقا ليوم الاثنين بالضوابط
الستة على ما مر تدل على انه خارج عن الثلاث والاربعا فالقول بها مشترك على التمام

الغاية الرابعة ان في كتاب الصوم من الكافي عن السياري قال ابو محمد بن الفرج الى العسكري
عليه السلام يا مولاي روي في الخبر في الصوم عن ابائك في عدد خمسة ايام بين اثنين في السنة
والسنة التي تاتي ليست بصحيحة لكن عد في كل اربع سنين خمسا وفي السنة الخامسة
فيما بين الاولى والحادثة وما سوى ذلك فانما هو خمسة قال السياري وهذه

من جهة الكبيسة قال وقد جربت بعضها فوجدته صحيحا قال كتب اليه محمد بن الفرج في سنة
ثلاث وثلاثين ومائتين هذا الحساب وتبيانه انك ان اردت ان تعلم اي يوم من السنين ومن اي
شهر سنة الكبيسة تصح له هلال شهر رمضان فانظر ليلة فاذا صح له الهلال ليلة عرف
السنين صح له ذلك ان شاء الله انتهى الدباغ العسكري هذا هو على ما في بعض النسخ
التاريخ وهذا الكلام مشتمل على اربع مسائل الاولى لمحمد بن الفرج الثانية جواب
الامام عليه السلام الثالثة توضيح السياق الرابعة تحقيق ثمرة الاولى قد تبين
الامر في هذه المسألة يحتاج الى تمهيد مقدمة انه سوى الكبائس الى احدى عشرة المشتمل عليها
كل ثلاثين سنة تبتدئ بعد الكبائس على ترتيب خاص كامرة لكل واحدة منها في بعد
مضي احدى عشرة وكل من الباقية بعد الاثنتين فترة على ما ترتب وامر عدم توالي اثنتين
من ذوات الكبائس وعدم توالي ثلاث سنين من غيرها قط والوجه في ترتيب المذكور صلاحيتهم
على تصانيع الكسر الزائد على الاربعة ايام الصحيحة للستة تحذف بعضها فصفر يوم اكثر يوما ما
في آخر السنة واستئناف السنة الاخرى بعده سواء وافق مبدأ الشهر بحسب احكام رؤية هلاله
ام لا فلم يراعوا في حسابهم رؤية هلال اصلا ولما جعلت رؤية هلال في الشريعة المقومة
مواقيت للصوم والحج وغيرهما صارت محط اعتبار الشارع لمبادي السنين مغايرا لاعتبارهم
هم فربما كان مبدأ اعتبارهم الشهور راس السنة كشهر رمضان او المحرم بحسب فاعل المناسب
يوم البيت شاهد بحسب رؤية الهلال يوم الفصل ذكاء البيت شرعا وعرفا والاولية على خلافها
وهذا الاعتبار بين اهل الشرع وانام يقدح في عدم جواز توالي السنين من ذوات الكبائس
ولكن يقدح في عدم جواز توالي ثلاث سنين من غيرها وتقريره انا اذا فرضنا وقوع مبدأ
عدد المحرم بخروج الشعاع في مبدأ شهر سنة معينا على الليلة البيت بقدر ساعة وست
وثلثين دقيقة مثلا لكان اللازم من قدر السنة القمرية وقوعه في مبدأ هذا الشهر من السنة
الثانية بعد غروب ليلة الاربعاء بسبع ساعات واثنتي عشرة دقيقة ومن السنة الثالثة قبل

تبيين دواعي الرئيس الدلالة على جواز
بناء صوم رمضان على الحساب

وتبيين الكبيسة الصحيحة بين الحساب
والكبيسة المقومة شرعا

معنى السنة الكبيسة وعلة الاثنتين
والثلاث

غروب ليلة الاثنين بثماني ساعات ومن الرابعة بعد غروب ليلة الجمعة بثمان واربعين دقيقة
ومن الخامسة بعد غروب ليلة الثلاثاء بتسع ساعات وست وثلثين دقيقة فحكم عدم رؤية الهلال
ان ليلة البيت مذ تتابع ظاهرا قضاء بعض اوضاع القمر بالنسبة الى الشمس من
جهة العرض وغيره كما يخفى على اهل الخبرة والتجربة فلحق البيت شرعا بالنسبة السابقة عليه
في سنة الكبيسة وتعين الفصل بداية هذه السنة ثم يتعين الجمل الحادية ثمانيتها واثنتين
ثالثتها فلهذا ثم تحمل تعين الجمعة الرابعة منها فلهذا ثم يحكم بعدم رؤية الهلال
ليلة الخميس ايضا ثم تعين الاربعاء الخامسة منها فلهذا ثم يحكم بعدم امكان الرؤية ليلة
الثلاثاء عادة فهي اول ربيع الاول من هذه السنين الخمسة تعين الخامس من اوليها اثنتين
ومن ثانيتها اثنتين ومن ثالثتها اولها واما في السنة الخامسة فتعين اول بدايتها الثالث
من بداية الاولى لهذا امتنع في الخامس والرابع فكون هي بعينها سنة الكبيسة تحقق بين تلك
الكبيسة ثلاث سنين متواليين من غيرها وهو المطلوب بعد هذا التمهيد نقول اما السؤال
فمبني على ما اختلف فيه فقهاء زمانه من جواز بناء الصوم على الحساب الدوري على ما انه عليه
وعدم جوازه المستفاد من ظواهر الروايات الدالة على ان المدار في معرفة الهلال
عدمها واما الجواب في اصل تصديق رواية الحاسب نوع اشعار في ضمن المسائل بعلة
التحديد الخاص فيه الى آخر مثل ان الله سبحانه امكن العباد بين قوانين كلية دائمة بل انما امرهم بتعلم
طريق الوصول الى صوم رمضان بالكلية فعلم ان يوم الشك الذي ان يزول الشك يحصل العادي
بخبر عدلين او بزوال الشك عند وقوع الاشتباه في عدة سنين او بمرعاية ذلك الشك بين بناء
على ما قضا بنا فمعنى قوله عليه السلام في كل اربع سنين الى آخره كان اربع تحقق هذا الامر
دون البواقي تعين الخامس من اوليها للثانية وهكذا الى الرابعة دون ما قبلها فان الثالث
بحسب العادة فلاح من طرق العادة واما التوضيح فهو مبني على ان السائل لما استعلم
التحديد المذكور على العباد الكبيسة اذ لولاه لكان وجوب صوم الخامس من الماضية كالباقي

بناء

دائما كما يحتاج افاده اولا ثم ايده بظهور صحة هذا القول المخصوص من جهتها عند
اهل البرج والحساب من اصحابنا ثم لما استشعر بدقة وقوع الصورة المذكورة واستنبط
من ذلك الشهم علي اليسم محمد بن الفرج بذلك اتفاق هذه الصورة في زمان الحكم بناء على انه
لو ذلك لكان ينبغي للامام العارف بحقيقتها كما هو ان يامره بما هو مطابق للواقع
للفرق بين الضابطة الكلية الشاملة لعامة المكلفين غير الشاذ بهم وبين ذاك
الشخص المخصوص في زمان معين بطريق العمل ضبط تاريخ المكاتبة كي ينتفع به اهل
الجزء بعد ذلك الزمان في حسابهم وقد ذكر يتصور في ان شفاعي ان يعلل به ان حكم
الاربع التي بعد تلك الاربع متصلة بها ايضا ثلاثين سنة على خلاف المعتاد مما
تكرر مثلها في مثل هذا الزمان عادة وانا تحقيق ثقة الاسلام قدس سره فهو
مبني على انه لما راى ههنا امكان وقوع اتفاق مقتضى الكبيسة مع الواقع لهذا النوع من العدد
فيجوز ان يعرض لهذا العام ما عرض لتلك الاعوام في الواقع فاذا الصق المسالة احتمال ان ادق
ما يتوقف عليها افادات صاحب الكبيسة لعدم انضباط ذلك انضباطا ينتفع به دائما
لو يتهيأ لكل الناس على حد سواء ان يكون عنده على الطبع البرجي تاريخ من يعرف السنين الى
حاصل الامر العارف به كما هو يتمكن غالبا بما عنده من الاسباب من تحصيل العلم العادي
بحلول شهر رمضان بعد كل شهر اذا تعين عنده حال امثاله في بعض السنين الماضية
فان صح له هذا الامر في السنة الماضية ليلة الجمعة باستعانة معرفة اصل قدر
السنين ان في السنة الاتية المتصلة بها يخرج مبدا هذا الشهر عن الثلاثاء وان يقع
لعدم امكان نقصان قدرها عن ثمانية واربعين يوما وان زيادته على اربعة
في سنة الكبيسة فاذا عرف مع ذلك ان السنة السابقة على تلك الماضية كانت من ذوات الكبيس
عرف باستعانة معرفة عدم امكان قول الكبيسين تعين يوم الثلاثاء له واذا عرف
اتفاق توالي الثلاث سنين من ذوات الكبيسة قبل تلك الماضية عرف بعدم امكان

توالي الكبيسة تعين يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والضابطة في الجميع حصل العلم
بحقيقة الحال من اشكال المعارف فخامها من قوى ما يكل عليه في هذا الباب اتفاقا قابل
شهادة العدلين والشياع فضلا عما ذهب اليه بعض الفقهاء كتذكرة من قبول
الشاهد الواحد في رؤية هلال شهر رمضان وعاذهب اليه بعض اخر كالصدوق من
التعويل على بعض اقسام الرؤية كرؤيته الهلال قبل الشفق وبعده فانه تارة يكون ليلة
والثانية ليلتين كطلوعه فانه يكون لليلتين حكم رؤية تلك الاراضي فانه ثلث
ليال وما نقل السيد المرتضى قدس سره في المسائل الناصرية على صحته وعلى موافقته لمن
الامامية واحتجاله بما روى في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا راوا الهلال قبل
نهار ليلة ماضية واذا راوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلة وعاما ل الليل
من انواع الحساب على ما روى في الكافي وغيره عن الصادق عليه السلام انه قال الذاخ هلال رجب
ثنتين وخمسين يوما وصم يوم الستين وما روى فيه عنه ايضا انه قال انظر اليوم الذي
صمت من السنة الماضية وصم اليوم الخامس وما روى فيه عنه ايضا من ان شهر رمضان
ثلثون يوما وينقص الله ابدا وما روى من ان شعبان ابدا وما ذكره ابن الجنيد
اقباله انه سمع من اثنا عشر عن احدهم انه قال يوم صومكم يوم تحركم وما ذكر ايضا
فيه انه وجد بخط ابي من نجد عن ابي جعفر الطوسي باسناده عن محمد بن ابرهيم قال حدثني
قال خطب علي العسكري عليه السلام في اول يوم من شهر رمضان والناس بين متعرف وشاك
فلما نزل قال له ابوه يا ابرهيم فاني الحزين ات في يومك فقلت جعلت فداك يا سيدي انى في هذا
تصدق قال فاني لعلمك اصلا اذا ضبطته لم تشك بعد هذا ابدا قلت يا مولاي من تعلم
ذلك فقال لا ترقى في يوم يبلغ الحجم فان كان اقله اثنين فخذ واحدا وان كان اوله
اثنين فخذ اثنين وان كان الثلث فخذ ثلثة وان كان الاربعا فخذ اربعة فان كان الخمس
فخذ خمسة وان كان الجمعة فخذ ستة فان اتيت فخذ سبعة ثم احفظ ما يكون وقد عليه

عدد ايتمل بعد وحيا ثامشر ثم الح مما معك سبعة سبعة فما بقي منها لا يتم السبعة فانظر
كم هو فان كان سبعة فالصوم البت فان كانت ستة فالصوم الجمعة وان كانت خمسة فالصوم
الخميس وان كانت اربعة فالصوم الاربعاء وان كانت ثلثة فالصوم الثلثاء وان كانت اثنين فالصوم
الاثنين وان كان واحدا فالصوم يوم الاحد وعلى هذا فاين معايش تقيه مرافقا ان شاء الله
تعالى قال القائل قلت للراوي فما بقي ليتم سبعة من زيادة اصل الرواية ومن الناسخين ولله
قد ذكرنيه فان كان سبعة فالصوم البت وانه اذا كان اول المحرم خميسا يوم الاثنين
وهم الاثنين المعدودان الغرة عليهم وهي ثمانية عشر من العدد اربعة عشر فاذا اعلمت سبعة
سبعة ما بقي عدد ينقص من سبعة ثم قال القول لعل هذه الرواية تختص بوقت دون وقت
وعلى حال دون حال وليست دون ذات انتهى وانا اخي ان هذا الذي دار بخلده شوبانه استشعر
ان هذه الضابطة موافقة لعدة شهرا تاما واحدا ناقصا في جميع السنة مبدوا بالتمام من المحرم
بل عبارة من ظهر منه كما يظهر لي فيما تأمل وهو ما وقع به بعض اعاظم الفقهاء حتى ان الشهيد الثاني
رة في شرح اللمعة قال المدار في عبارتهم الشهيرة المذكورة فيما ورد به النص بالجدول والعدد على
حصول ذلك وان كان فيها مناقشة بعيدة لجواز الظهور بعدم اهلال في البلد الجاري بعدم احتمال مثل
هذا الخلل الجاري لم نر العدد به لكن ما ذكرناه اجاد وكذا الشهيد في ذكرى فانه قرره في الذكر
بخصوص عدد شعبانا ناقصا البلد بعد مضانا تاما ابدا وفيه ايضا ان هذا التخصيص مع بعد
فالظاهر ان مرادهم بالجدول العدد المشهور المنوط بين العوام الا لصاحب الجدول والحال ان
في بعض النسخ المعتمدة على الكتب المعتبرة ما صلاح الشهر فيها وقد قرره بعدم العود
براما يترتب عنه فانا بالتتبع وجدنا انه على الترسي القريب من عناية امكان رؤية
الهلال عادة في اوايل الشهر مع جواز الخطا في حساب يكون بحيث انه لو اتفق حساب
جمع من المنجمين اما قرن بحساب احدهم قرائن موجبة للعلم بصحته كان مقتضى الصحة امكان
رؤية الهلال وعدم امكانها عادة وهو نوع من الوسواس بناء على ان المدار على العلم وما توهم بعض

الشهر الاكثر ثلثون يوما فيه نظر فان الاقل قد يكون كذلك

في مثل هذا من انه يلزم منه تصديق المنجم وهو منهي عنه مبني على الخلاف بين الحكم والحاكم وان
على عدم جواز تصديق كاذب في شيء ما لم يكذب ايضا على ان المستخرجين واهل الاوضاع لا يلزم
ان يكونوا من اهل النجوم بالمعنى المنهي عنه قال الشهيد ره في بحث صلاة الكسوف من البيان
لو كان رصديا او اخبر عدل رصدي او جاء في التقاويم فالمعول فالاقرب انه كالعلم انتهى وانما
مراده بالعدد فيمكن ان يكون رجح ما روى في الحسن او بنى عليه لعدم اعتبار شيء منها عندكثرة
على سبيل التفقه بل ايا ما كان الروايات المذكورة جمعا امكن كما ان ابن الجنيد حمل بعضها على
ان المراد بصوم اخر شعبان استظهاره وذكر العلامة في المختلف توجيه رواية شعبان
لا يتم ردا على من يقول بالبناء على ان الشهر لا يكمل الا ان يكون جمعة وان يكون جزء من المحرم الحادي عشر
وعلى التقدير الثاني فهو جمعة انتهى واذا تأملت ما بين اظهر ان حال كثير مما ذهب اليه
الاعلام في هذا المقام منها ما نقل عن ابن الجنيد بقوله والحاكم الذي يصام بيوم الشك
من اليوم الذي كان الصيام وقع في السنة الماضية يصح ان لم تكن السنة مركبة فانه يكون فيها
اليوم السادس والاربعين في ثلثين سنة احد عشر مرة في السنة الثالثة ومرة في السنة
الثانية انتهى فانه يأتي بعيدا ما قدمناه في بيان البكية ومنها ما قال الشهيد الثاني
ره في ذيل تفسير العدد بعد تقرير الجدول بما مر بقوله وهو عدد شعبانا ناقصا ابدا ورمضان
تاما ابدا به قرره في الدروس ويدل على عدة من هذا المعنى وجعل الخامس اول
الحاج وعلى عدة شهرا تاما واحدا ناقصا مطلقا وعلى عدة تسعة وخمسين من هذا رجب
وعلى عدة كذا شهرا تاما واحدا ناقصا مطلقا وعلى عدة تسعة وخمسين من هذا رجب
مع غرة الشهر كلما مضى بعد ستة في البكية وهو موافق للعادة وبه روايات
انا لو فرضنا شهرا ثلثين وشهرا ثلثين خاصة فعدها ثلثين اقوى وبما زاد نظرا الى تعارض الاصل
والظاهر وظاهر الاصوليين ترجيح الاصل انتهى وانت خبير بان قوله فعدها ثلثين اقوى انه ليس
كذلك مطلقا فانه اذا لزم من عدها بالرمز عدها ثلثين زيادة ايام السنة على ثلثمائة وستين

دليل

م

س

بان

عليه عادة تعين خلافه حسبما اقتضته حال السنة كما مر في قوله وفيما زاد فنظر الآلات
على تسليم ذلك اتمامه في اثنا عشر هلالا كان هذا الاصل اجدر الان نظرا بتحقق خلافه وهو شك
في الحكم والحكم لا يحقق فيما زاد على الاربعة والخمسين سبيل العادة فضلا عن العشرة والاحد عشر
بما يعلم ذلك في الشهر الاول منها كما عرفت فترجح مثل هذا الاصل على المعلوم العادية بعين
ما اوجبه من القواعد التي لا تكليف له بعقل جاز ابتناء العمل عليها ويضع وقته الجزئي
العادة وهذا هو الاصل الاخير في كل صلاة اليوم من اول وقتها في صورة استمرار الرمد الى
تمام الاثنى عشر شهرا مستظهرا بان الاصل عدم طلوعها مع العلم بعدم مجاوزة وقوع
الطلوع عن اول الفجر في بلاد بعدد ساعتين فقط وهل هذا الا مما عبث الدين في تسليط
الوهم على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ في المبسوط ذكر هذه المسئلة فقال فاذا مضت
السنة كلها ولم يتحقق هلال شهر واحد في اصحابنا من قال انه يعد الشهر كلها ثلاثين ويجوز
عندنا ان يعمل على هذه الرواية التي وردت بانه يعد من السنة الماضية خمسة ايام ويصوم
اليوم الخامس فمن المعلوم انه لو كان الشهر تاما استحال ان كان اراد بالجواز
الوجوب وتقييده بغير سنة البسيطة واما ما ذكره العلامة في المختلف بقوله وقال الشيخ في المبسوط
اذا مضت العادة قاضية بعدم كمال شهور السنة ثلاثين ثلاثين فيجوز بناء المشتبه
على ما يعلم انتفاؤه وانما ينبغي على الجاري على العادات والعادة قاضية بتعاقب هذا
العدد في شهور السنة انتهى ففيه ما ينبغي ان من حجته عدم القبول المذكور ثم من
عجيب هذا المقام انا بان طاوس مع موافقته لجمهور الفقهاء في علم الاعتداد
بالحساب الشهري في الشهور العدية عشرة تاما واخرنا قضاء ما تدنا من الحرم حتى انه اما ذكره
من الضابطة التي وعاها محمد بن ابرهيم المبشر عليه باختصاصها بوقت دون وقت وعلى حال
دون حال وثبات دون ثبات كما مر بعجيب جزاما ابتنى على العلم منه بمحض تلبيس بالناس غريب
طويل الذيل نقله في اثناء قبل هذا وقد وجدنا تعليقه بخزينة على الحرم وقد وصل الينا يوم رابع

عشرين صفر سنة ستين وستمائة بعد تصنيف هذا الكتاب بخمس ذكرى وهاجت ريانها
قريبة من الصواب وهذا لفظها اذا اردت ان تعرف اول الوقفة واول شهر مضان من كل سنة شمسية
السنة فارتقب هلال المحرم فاذا رايته فعدد منه اربعة ايام وخامس الوقفة وسادسه
اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال المحرم فارتقب هلال صفر وعد منه يومين وثالثه
الوقفة ورابعه اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال صفر فارتقب هلال شهر ربيع الاول
فاذا رايته فعد منه يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه اول شهر مضان فاذا استرعنك
هلال شهر ربيع الاول فارتقب هلال شهر ربيع الاخر فاذا رايته فعد منه ستة ايام
وسابعه الوقفة وثامنه اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال شهر ربيع الاخر فارتقب
هلال جمادى الاولى فاذا رايته فعد منه خمسة ايام وسادسه الوقفة وسابعه اول شهر
مضان فاذا استرعنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى فاذا رايته فعد
منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال جمادى
الاخرى فارتقب هلال رجب فعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول شهر مضان فاذا
استرعنك هلال رجب فارتقب هلال شعبان فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام وسابعه الوقفة وثامنه
اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال شهر مضان فارتقب هلال شوال فاذا رايته فعد
منه اربعة ايام وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر مضان فاذا استرعنك هلال شوال
فارتقب هلال ذي القعدة فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول
شهر مضان فاذا استرعنك هلال ذي القعدة فارتقب هلال ذي الحجة وعد منه ثمانية ايام
وتاسعه الوقفة وعاشره اول شهر مضان هذا آخر ما وجدناه نقضيه الحسن يتحقق الغرض
بعينه انتهى وبالجملة فذلك انه مما التبس على ادنى لفته معرفة اول الشهر ليعلم ايضا
من العادة فبطل بهذا الكشف قول القائل واعلم ان الله جل جلاله تفضل علينا بارسال نبينا

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله

وانوار محدثة وصلوتية منها تعريفنا بأوايل الشهور وان لم نشاهد هلالها وايضا ذلك
بطريق احكام النجومية وله استخراج المرئية وانما ذلك بالرصد والوجدانية النظرية
وتارة واعلم ان تعريف الله جل جلاله عباده بشيء من مواده لا يحصر بمجرد العقل حيث لا
وليد بل بعين الشرع تفصيل ابوابه لان الله جل جلاله قادر لذاته فهو قادر على ان
يعرف عباده مهما شاء ومتى شاء بحيث اراد تهاوايل الشهور وان لم يكن ناظرا الى الهلال ولا
عنه احد من الشاهدين وله يعلم على شيء مما تقدم من الروايات وله بقول منجم وله بأحد
وله بقول اهل العدد وله بالتمام بل هو من فضل رب العالمين الذي وهب نورانية النهار
من عزيز وال الجهة العلم بالدقيقات من غير طلب ذلك الحال ولكن هو مكلف بذلك وحده
على اليقين حيث علم به على اليقين انتهى تأمل وتدبر **الفائدة الخامسة** ان ما عرفت
من مدة الشهر القمري وكونها اثنتين وعشرين يوما واثنتي عشرة ساعة واربعا واربعين
دقيقة انما هو باعتبار وضع القمر بالنسبة الى الشمس المحصل من ذلك الوضع له فكما
قدر سير الشمس في هذا الزمان منضما الى قدر دورة من نقطة معينة اليها واما
باعتبار في نفسه فانه يتم دورة في مدة سبعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت
بين الاعتبارين يومان واربع ساعات واربع واربعين دقيقة فلذا ربما بالاعتبار
الاخير حدد منزل كل ليلة فاحدها الى ان يرجع الى الاول قد منها فهي حقيقة اثنان
وثمانون منزلا في ثلث دورات له لمكان الكسر المذكور ولكن الناس تسامحوا فيه فما
صلحوا على تقسيم كل دورة له اما الى سبعة وعشرين منزلا كما اصطلح عليه اهل الهند
استقاطا للكسر واما الى ثمانية وعشرين كما اصطلح عليه العرب اتماما له وعلوها با
كواكب القريبة منها ناظمتها بالفارسية على الترتيب اسماك قمر نزد عرب شرطين
وبطين است وثريا دران هقوه هنعه ذراع ونثره پرطو فجبهه زبره صرفه دعوا
پس ازان برسماك وغفر وزبانا اكليل قلب وشوله نعايم وبلده پران سعد ذابح

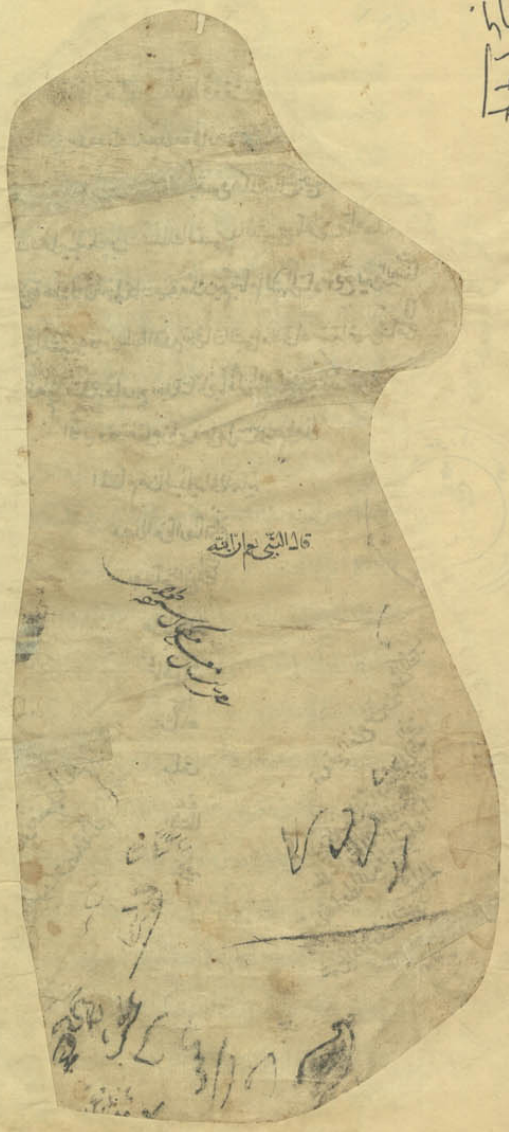
سعد

سعد بلع سعد سعود باشد پس حلاجيه چاشت ازفرع مقدم بوخرچه رسيد
اكله بزشاد سكه باشد بايان فارغ جل التفاوت المذكور بين الاعتبارين اذا وضعنا
القمر بدا في منزل معين في شهر معين فبعد اتمام دورة منه ليكون فيه بعينه في
شهر تال نا قصا عن البدية بجل التفاوت وهكذا بزيد النقص المذكور بعد كل
دورة حتى بلغ بعد ستة دورات في المنزل المذكور بعد تمام اثني عشر شهرا ساديا من الهجرة
الهلالية وقس عليه كما سيلوح بعد اتمام ستة دورات اخر فيه الى البدية فعلى التحقيق
ترى في منزل معين بدا فيه بعد ستة دورات على الحالة المقابلة لها وبعد اثنتي عشرة
دورة على الحالة الموافقة لها وهكذا دائما اذا تمهد هذا فاعلم ان تحاصل قول اهل
المغرب في معنى قوله تعالى في سورة يس والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم
ان يدل على ان القمر منازل لهلاله بالعشي منتهيا الى الحزوفيه بالغدات مسيرا
يرجح المنازل في اخرها شبه بالعرجون القديم فيما يعرضه بسبب مرور الزمان كما
والشحنا. قال الطبرسي ره في مجامع الجامع والمعنى قدرنا مسيره منازل وهي ثمانية
وعشرون منزلا كل ليلة في واحد منها لا يتخطاه ولا يقاصر عنها على تقدير سير حتى
عاد كالعرجون القديم وهو عود العذق الذي تقادم عهده حتى يبس وتقوس وقيل
انه يصير كذلك في ثلاث عشرة ليلة والعرجون هو فعلون من الانعراج وهو الانعطاف
والقديم بمعنى وبصف شبه القمر به من ثلثة اوجه انتهى وقال صاحب الكشاف
بعد تعرض الاية وقيل قدرة الموصوف بالقدم للحول فاذا دنا حوله قال كالعرجون
قديم فهو حزاوكتب ذلك في وصية عتوله من مرض موته الذي مات فيه وهو الاكثر انتهى وفي باب نوادر
كتاب العتق من الكافي روى في اخر حديث ذكره دخل ابن ابي سعيد المكاري الواقفي
على ابي الحسن الرضا عليه السلام انه قال له اسألك عن مسألة فقال له اما الاله بعيدا
متى كنت مغنيا ولكنها فقال له جل قال لعبده مرته كالعرجون القديم فهو حزا

فيه نظر بين لان العرجا طبيعة
سريعة ويعود اذا كالعرجون فمنزل
لم يمكث فيه ثلاثين فمنزل
لم يتخطاه منزلا في يوم وليلة
وهو في غاية الظهور لكبير التفاوت

لوجه الله قال نعم ان الله عز وجل يقول في كتابه حتى عاد كالعرجون القديم فما كان من هذا اليه اذا له ستة اشهر وقديم حرف الحديث فظهر من هذا ما نقدم من التفريق بين الحديثين بين العامة والخاصة في المسئلة المذكورة من الحق موضع وفاق هو اذا عليها مستنبط من الاية المذكورة وموضع خلاف هو اذا العامة ليجاب تلزمهم عما فيها من توصيف العرجون بالقديم فظننا لمحض زعمهم ان ثبوت هذا الوصف له يعد ان يحول الحول عليه نحكم في المسئلة على بقعته وان الخاصة عرفوا ما يرفع امامهم عليه التحكم فيها بستة اشهر على الاية انه هو الحق الموافق لما تضمنه الكتاب فالتفوا به لعدم احتياجهم معه الى تعرفه جدا ستبانهم منها ولكن لا يخفى ان الحق بالمحصلين ان يتوقفوا في امثال ذلك ستخراج ما ارشدت اليه اشارات الحديث بتقدما يصل اليه انظارهم دفعا لوهم المخالفين فيمكن ان نوفق في بيان دلالة الاية على الحكم المذكور والعلم عند الله واهله ان عباءة حق عاد كالعرجون القديم المذكور من الاية في الحديث الذي حياج عليه مشتملة على عدة الفاظ فاثبتها المشكل الدلالة على اعتبار انتهاء الحامل به تحاقبها من سير القمر المطابقة بتضمن الدلالة على اعتبار ابتدائه ايضا بالتزام وذكر العود يدل على اتحادهما بمعنى ان ما اعتبر من ابتدائه في هذا السير الذي تدل اعتبر هو بعينه الان انتهاء، وتقييد في بعض التشبيه بقوله هذا له في حضر حال العود يدل على اعتبار كونه بدرا مقابلا لها في حال البدء المقابل كما يتبادر من لفظ القرابة ايضا سيما مع مقابلة الشمس الذي والتكثة حي في اعتبار هذا الترتيب في البدء والعود دون العكس لظهور الشمس توصيف المشبه به بالقدم يدل على اعتبار هذا الوصف ايضا في جملة وجوه الشبه بل هو احق بان يعتبر لاختصاصه بالذكر وكونه مناط السابر الوجوه كقولهم كالبدر المنير او كالشمس المضيئة فجاء اوجز في تلك الكلمات التامات ان ما يرى من حال البدر القمر

فمن زاله

المقدرة له من انه في اي منزل كان فيه بدا في وقت يصير فيه
بالعرجون القديم بعد دورات معدودة في انه منه محدودة على
معين له يتغير ولا يتبدل ولا يزيد ولا ينقص وهكذا حال في حج الاوزان من
الاقيات وغرائب التدبيرات فبذلك التصوير والتشبيه ما عرفت مما مهدنا من
تصورة هذا له في منزل كان فيه مدار يتم بتمام الشهر الحادي وحج يعرضه الصفات
المعتبرة في المشبه به ومن جملتها القدم تعرفان الشيء اذا اتى له ستة اشهر صار موصوفا
بالقدم وهو ما قدمناه فتدبر واجمع بين ما ذكرنا الى ما قدمه المفسرون في تفسير هذه
الاية ولا تغفل عن مزايد على ما رتبناه لكم في هذا
المقام من البداية الى النهاية
وهذا آخر ما رضنا ان نختم
به مباحث الفرع الثالث
من انواع اوله
ثم الطبع وتلوه
ان شاء الله
مبحث
الشفاعة
بتوفيقه

مجلس شورای ملی
کتابخانه